المزالق العلمية في كتاب مزالق الأصوليين المنسوب إلى الأمير الصنعاني

(دراسة أصولية ناقدة)

د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم

أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة وهدى للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد:

فعلم أصول الفقه قانون الاستنباط والاستدلال، وبقواعده يوقف على مدارك الأحكام، ويعرف الحلال والحرام، وتعرف قيمته العلمية والفكرية من اسمه (أصول الفقه) فهو يدل على أن الفقه قد ابتني على قواعد هذا العلم، وإذا كان الفقه ذا شأن عظيم ومكانة عالية عند المسلمين فناهيك بأصله الذي ابتني عليه.

ومن هنا فأي اعتراض أو تنقص من أي أصل من الأصول، أو مسألة من مسائله، فإنما هو تنقص لما لا ينحصر من الجزئيات التي ابتنيت على هذا الأصل.

وهذا العلم يمكن بواسطته معرفة مراد الحق -سبحانه وتعالى- من الأوامر والنواهي، فإذا طُعِنَ فيه وقع المسلمون في شك من دينهم، إذ لا يدرى بدونه مراد الله تعالى على الحقيقة.



وإذا كانت قواعد الأصول تمثل المنهاج الذي ينبغي اتباعه في النظر في الأدلة الشرعية واستنباط الأحكام منها -والاجتهاد بدون مراعاتها ضرب من العبث والسير على غير هدى- فإن الطعن فيها طعن في جهود أئمة المسلمين وعلمائهم، وطعن كذلك فيما أدّى إليه اجتهادهم.

وفي الأصول حفظ للقرآن والسنة من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[1]، فالطعن في الأصول فتح لباب العبث بالنصوص والأحكام الشرعية.

ثم إن قواعده يتحاكم العلماء إليها عند الحِجاج والمناقشات اعتراضًا وجوابًا، ومهما يكن فلا بد في النهاية من قواعد ينتهي إليها النظر والفكر وإلا دار الناس في دائرة مفرغة أو سار بهم الوهم إلى ما لا نهاية، وهذا باطل في البحث والنظر؛ وذلك لأننا سنقع في أحد محالين عند أهل العلم هما: الدور[2] أو التسلسل[3] وهما باطلان، فالطعن في الأصول هدمٌ للقواعد التي يُنْتَهَى إليها عند النظر، وإذا انهدمت فلا يَقِرُّ للنظر والتأمل قرار، وهذا هدم لأولى قواعد التفكير والبحث العلمي[4].

ثم إن علم أصول الفقه يرسي قواعد الرحمة بين المجتهدين بأن يعذر بعضهم بعضًا فيما اختاروه من قواعد وأصول؛ وذلك عن طريق قواعد مراعاة الخلاف، والقواعد الحاكمة لأدب المناظرة والحوار وغيرها. فالطعن في الأصول يؤدي إلى توسيع دوائر الخلاف بين المسلمين ورفع روح التسامح بينهم، فيتهاجرون فيما لا يقتضي التهاجر، وفي هذا فساد عظيم.

وفي الطعن في الأصول طمس لمَعْلَم من معالم الشريعة وهو سعة الشريعة ومرونتها ومواكبتها لكل زمان ومكان، إذ مقاصد الشريعة جانب من جوانب هذا العلم الزاخر، فالطعن فيها طعن في هذا المعنى الكبير الرائع من معاني الإسلام.

وقواعد الاستنباط هي أيضًا منهج دقيق للتفكير السديد، فتكسب الناظر فيها ملكة التفكير الصحيح السليم، وقواعده تبرز عوج تفكير كثير من الناس وسوء تناولهم للقضايا العلمية، وخلل مناهجهم، وضعف حيادهم العلمي، ففي نقضه طمس لمعالم الحقيقة التي تبهتهم[1] وتوقفهم عند حدود المنهج السوي في التفكير وتناول القضايا العلمية.

ومن المهمات إدراك أن التفكير لا بد أن ينطلق من مقررات ثابتة، بأن تكون هناك بداية ينطلق منها ابتداءً، ويحتكم إليها حين الالتباس والاشتباه أو الاختلاف، ومن هذه المهمات ما هو فطري خلقي كالبدهيات، والتجريبيات، والضروريات، والمشاهدات، والأوليات وهذه يشترك فيها كل الناس؛ ولذلك يطلب التفكير من الناس كلهم، ويحاكمون إلى الثوابت المقررة جميعًا، والقرآن يرد الناس في محاورته معهم إلى البدهيات والثوابت العقلية؛ لأنه لا بد من شيء يُنتهَى إليه في النظر أو الفكر.

وقد استعمل القرآن في مجادلة المخالفين هذه المقدمات، قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، ﴿أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَىٰكُم بِٱلْبَنِينَ﴾ [الزخرف: ١٦].

وقد نهى النبيُّ ﷺ عن التمادي في السؤال الشيطاني عمن خلق كذا

---

(١) إشارة إلى حديث: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» أخرجه البيهقي (١٠/ ٢٠٩، رقم ٢٠٧٠٠، ورقم ٢٠٧٠١) من حديث ابن عمر. قال الهيثمي (١/ ١٤٠): رواه البزار، وفيه عمرو بن خالد القرشي كذبه يحيى بن معين، قال الخطيب: سئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث، وقيل له: كأنه كلام موضوع، قال: لا هو صحيح سمعته من غير واحد. (جمع الجوامع للسيوطي، حرف الياء رقم ٢٥٥).

(٢) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرح كما يتوقف [أ] على [ب] وبالعكس، أو بمراتب ويسمى الدور المضمر، كما يتوقف [أ] على [ب] و[ب] على [ج] و[ج] على [أ]. والفرق بين الدور وبين تعريف الشيء بنفسه هو أنه في الدور يلزم تقدمه عليها بمرتبتين إن كان صريحًا، وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة (الكليات لأبي البقاء الكفوي (دور) ص ٤٤٧، والتعريفات للجرجاني ص ١٤٠، رقم: ٦٩٥).

(٣) التسلسل: ترتيب أمور غير متناهية، ومثاله: إن قيل ما علة [أ]؟ قيل: [ب]، وما علة [ب]؟ قيل: [ج]، وما علة[ج]؟ قيل: [د]، وما علة [د]؟ قيل [هـ]... وهكذا إلى ما لا نهاية، فيتكون عندنا ما يسمى بالسلسة وهي [أ] ثمّ [ب] ثمّ [ج] ثمّ [د] ثمّ [هـ]... وهكذا، وهذا الأمر يسمى تسلسلا، والتسلسل محالٌ. (التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص ١٧٥).

(٤) وهي أن العلوم منها ما هو ظاهر جلي، ومنها باطن خفي، ولمزيد بيان انظر: مقدمة ابن القصار ص ٥٤.

(١) تدهشهم وتحيرهم، كما قال الله عز وجل: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، أي: دهش وتحير. (مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني ١/ ١٢١).



حتى ينتهي إلى السؤال عمن خلق الله -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- ففي الحديث: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول من خلق ربك فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته»[1]. وذلك منعًا للتسلسل.

وعلم أصول الفقه هو أصول للفهم بمعناه الواسع الذي يشمل التفكير، واستنتاج الأحكام من مقدماتها، ومعرفة دلالات الألفاظ، وبيان الأدلة سواء الأصلية أو التبعية وأنواعها، وشروط كُلٍّ، والاجتهاد والتقليد، والتعارض والترجيح.

وعلم أصول الفقه من العلوم التي تفرد بها المسلمون، فليس له نظير في أمم الأرض قاطبة، ومعه علم أصول الحديث، فهذا يضبط سلامة النقل، والأول يضبط سلامة الفهم والاستنباط.

وفوائد هذا العلم لا تنكر حتى إن الإمام المحدث قرين الشافعي عبد الرحمن بن مهدي[2] يقول عن رسالة الإمام الشافعي باكورة هذا العلم: «لما نظرت الرسالة للشافعي أذهلتني؛ لأنني رأيت كلام رجل عاقل فصيح ناصح، فإني لأكثر الدعاء له»[3].

ولما بدأ الاختلال في الفكر والاستنباط والنظر في الأدلة الشرعية، كانت الأُمَّةُ بالمرصاد، فقد كتب إلى الشافعي عبد الرحمن بن مهدي وهو شاب أن يضع له كتابًا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة. فوضع له كتاب الرسالة.

وقد كان تشوفهم إليه كبيرًا. قال علي بن المديني[4]: «قلت

(١) أخرجه البخاري (٣/ ١١٩٤، رقم ٣١٠٢)، ومسلم (١/ ١٢٠، رقم ١٣٤) عن أبي هريرة.

(٢) عبد الرحمن بن مهدي الحافظ الإمام العلم، قال الشافعي: لا أعرف له نظيرًا في الدنيا، ولد سنة ١٣٥هـ ومات في جمادى الآخرة سنة ١٩٨هـ. سير أعلام النبلاء ١٩٢/٩ ترجمة (١٣٨٨) ترجمة ابن مهدي.

(٣) الرسالة للإمام الشافعي تحقيق العلامة الشيخ/ أحمد شاكر، وقد كتبت هذه المقالة على صفحة العنوان.

(٤) علي بن المديني وهو الإمام أحد الأعلام أبو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح السعدي مولاهم البصري الحافظ صاحب التصانيف، ورئيس المحدثين وهو أول من صنف في أسباب النزول سمع من حماد بن زيد وعبد الوارث وطبقتهما. قال البخاري: ما استصغرت نفسي عند أحد إلا عند ابن المديني. وقال أبو داود: ابن المديني أعلم باختلاف الحديث من أحمد بن حنبل. وقال عبد الرحمن بن مهدي: علي بن المديني أعلم الناس بحديث رسول الله ﷺ وخاصة بحديث سفيان بن عيينة، توفي في ذي القعدة وله ثلاث وسبعون سنة. (طبقات المفسرين للأدنه وي ص ٤٣٧، وشذرات الذهب لابن العماد ٢/ ٨٠).

لمحمد بن إدريس الشافعي: أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك، وهو متشوق إلى جوابك. قال: فأجابه الشافعي، وهو كتاب الرسالة التي كتبت عنه بالعراق، وإنما هي رسالته إلى عبد الرحمن بن مهدي». وأرسل الكتاب إلى ابن مهدي مع الحارث بن سريج النقال الخوارزمي ثم البغدادي، وبسبب ذلك سمي «النقال»[1]. ويقول الإمام أحمد بن حنبل: «لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث»[2].

وبالجملة فكل مسألة وضعت في كتاب الرسالة، وكذا ما أضيف للعلم بعد ذلك تمثل حلقة من حلقات التفكير، وتقيم الميزان فتفصل بين سقيم وصحيح في الفكر والاستدلال، وعدمها يبقي ثلمة يدخل منها جاهل أو صاحب هوى، فعلم الأصول حارس للفهم الصحيح، وكاشف لزيف الأفكار المعوجة.

وقد ساءني أن يوجه النقد لعلم أصول الفقه وعلمائه بل الهدم، وهو علم معياري حاكم على غيره، ولذا قال الإمام ابن دقيق العيد: «أصول الفقه يقضي ولا يقضى عليه»[3]، والأشد من ذلك أن يكون هذا على يد بعض علماء الإسلام حيث يأتي كلامهم يصب في النقد الهدمي بدعوى الإصلاح والتجديد والتمسك بعمومات مُنزَّلة على غير محالها، وهذا بلاء شديد ينبغي مواجهته، وخلل بعيد ينبغي إصلاحه وتسديده.

فقد وقفت على كتاب ينسب إلى الإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني المتوفى سنة (١١٨٢هـ) بعنوان: «مزالق الأصوليين»، تناول فيه علم الأصول وعلماءه بالنقد والتشكيك في قواعده بما يؤول إلى الهدم. ووجدت كاتبه قد أخطأ أخطاء لا تليق بعالم، بل وقع هو في مزالق خطيرة، ووجدت الكتاب قد تلقفه بعض طلاب العلم ممن تربوا على كتب النقد ولعوا بهذا الأمر، فتأثروا بالكتاب ورددوا ما فيه، وكانت لهم فيه مدارسات بعضها بتأييد وقبول، وبعضها باعتراض، ولم أرَ أحدًا منهم متخصصًا في الفن، فقد وجدت أكثرها حماسات أغرار، أو ترهات أشرار،

(١) الرسالة للإمام الشافعي ص ١١.

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص ٦.

(٣) البحر المحيط ١/ ٥.



والمسدد فيها قليل بل نادر، وانقلب الأمر من مُدَارسة إلى تبادل التهم على صفحات الشبكة العنكبوتية ومنتدياتها، فأردت أن أبين وجه الصواب -فيما أرى- وأن أضع كل معنى من المعاني في موضعه، فإن وضع الظنيات موضع القطعيات، أو تقديم ما حقه التأخير والعكس، أو تخصيص ما حقه التعميم والعكس، أو تقييد ما حقه التخصيص والعكس، أو وضع ما حقه أن يرفع والعكس، كل هذا من جملة الشرور ينبغي أن يتنزه عنها طالب العلم ومحب الحقيقة.

من أجل هذا أردت أن أضرب بسهم في الذب عن علم الأصول، وبيان ما في هذا السِّفر من أخطاء علمية ومجازفات في الحكم على هذا العلم، وأن أذُبَّ عن عرض أهله وذويه، حتى لا ينخدع غير المتخصص أو من يعيشون على الخلاف ودعمه، والتشويه دون نظر بصير، أو كتاب منير، أو فهم مستنير.

وكانت خطة هذا البحث على النحو التالي:

بعد المقدمة قسمته على خمسة فصول، وكل فصل قسم إلى عدد من المباحث:

الفصل الأول:

التعريف بالأمير الصنعاني وآثاره العلمية والأصولية.

المبحث الأول:

التعريف بالأمير الصنعاني.

المبحث الثاني:

آثار الصنعاني العلمية والأصولية.

المبحث الثالث:

نظرة عامة في كتاب مزالق الأصوليين، ومنهج مؤلفه فيه ومناقشته.

الفصل الثاني:

انتقاده لما ذكره الأصوليون في المقدمات الأصولية والرد عليه.

المبحث الأول: انتقاده لما ذكره الأصوليون من مباحث منطقية والرد عليه.

المبحث الثاني: انتقاده لما ذكره الأصوليون من مباحث لغوية والرد عليه.

المبحث الثالث: انتقاده لما ذكره الأصوليون من مباحث كلامية والرد عليه.

الفصل الثالث:

انتقاده للأصوليين في الحكم الشرعي، وما يتعلق به والرد عليه.

المبحث الأول: التكليف بالمحال.

المبحث الثاني:

انتقاده لذكر الأصوليين مسألة الكلام النفسي.

الفصل الرابع:

انتقاده للأصوليين في بيانهم للأدلة الشرعية والرد عليه.

المبحث الأول: رأيه في بيان الأصوليين للقياس والرد عليه.

المبحث الثاني: رأيه في بيان الأصوليين للإجماع والرد عليه.

الفصل الخامس:

انتقاده للأصوليين في مواضع متفرقة.

المبحث الأول: دعواه اختلال كثير من قواعد الأصول والرد عليه.

المبحث الثاني: دعواه ذكر الأصوليين مباحث واسعة لا فائدة منها والرد عليه.

المبحث الثالث: دعواه ذكر الأصوليين تقريب الأصول مجردًا عن الدليل والرد عليه.

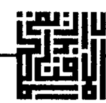
المبحث الرابع: رأيه في القدر المحتاج إليه في الأصول والرد عليه.

والله تعالى أرجو أن يجعل الحق قصدي، والسداد حظي، وأن يرينا الحق حقًّا ويرزقنا اتباعه، والباطل باطلا ويرزقنا اجتنابه إنه على كل شيء قدير. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه

د/ محمود عبد الرحمن عبد المنعم

أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة



الفصل الأول
التعريف بالأمير الصنعاني وآثاره العلمية والأصولية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول
التعريف بالأمير الصنعاني

اسمه وكنيته ولقبه:

هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي الحسني الكحلاني ثم الصنعاني أبو إبراهيم عز الدين، تعرف أسرته بآل الأمير، كما يعرف هو بالأمير الصنعاني. ويلقب «المؤيد بالله» بن المتوكل على الله. وهو غير مشهور به بين أهل العلم كلقبه الثاني وهو «البدر»، وقد اشتهر به شهرة واسعة، والبدر: هو القمر إذا امتلأ، ويشبه الرجل به إذا تمَّ وكمل.

وقد ذهب الزركلي إلى أن «البدر» ليس لقبًا له، وإنما هو لأبيه، وقد قال في ترجمة محمد بن إسماعيل: يلقب «المؤيد بالله بن المتوكل على الله».

كما اشتهر الصنعاني أيضا «بالأمير»، وهو يطلق عليه وعلى أجداده، كما يطلق على أحفاده، ولكن إطلاقه عليه أشهر، وقد قال الشوكاني[1] بعد سياقه لنسبه: «المعروف بالأمير»، والأمير نسبة إلى الأمير الشهير: «يحيى بن حمزة بن سليمان ت: ٦٣٦هـ» ولهذا يقال للصنعاني: «الأمير»، ويقال أيضا: «ابن الأمير». ويكنى «بأبي إبراهيم»، وإبراهيم هو أكبر أولاده. ويرجع نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب -رضي الله عنهما-[2].

كان مولده ليلة الجمعة منتصف جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وألف (١٠٩٩هـ). وقد ولد بمدينة كحلان: (وتعرف بكحلان

(١) محمد بن علي الشوكاني من كبار علماء صنعاء اليمن. ولد بهجرة شوكان (من بلاد خولان باليمن) ونشأ بصنعاء. من تصانيفه: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للمجد ابن تيمية، وفتح القدير في التفسير، والسيل الجرار في شرح الأزهار في الفقه، وإرشاد الفحول في الأصول. توفي سنة ١٢٥٠هـ [هدية العارفين للبغدادي ٢/ ١٣٨، والأعلام للزركلي ٦/ ٢٩٨، ومعجم المطبوعات العربية إليان سركيس ١/ ١١٦٠].

(٢) البدر الطالع ٢/١٣٣، والأعلام ٦/٢٦٣.

عفار)، وإليها ينسب فيقال له: الكحلاني[1].

نشأته وطلبه للعلم:

نشأ الصنعاني في بيئة علمية، فجده كان عالما فاضلا، وأبوه كان من العلماء المحققين في معظم الفنون[2].

ومن حب الصنعاني للعلم والبحث أنه قد روي عنه أنه كان يكتب كتاب زاد المعاد لابن القيم، وكتاب بهجة المحافل[3] على ضوء القمر لعدم توفر السراج، ولمَّا وصل عالم زبيد الشيخ عبد الخالق المزجاجي[4] إلى صنعاء انصرف الصنعاني إليه ليدرس على يديه صحيح البخاري، ومسلم، وسنن أبي داود[5].

رحلاته في طلب العلم وشيوخه:

رحل مع والده من بلده كحلان إلى صنعاء وعمره ثماني سنوات عام (١١٠٧هـ)، وهناك طلب محمد العلم لدى كبار شيوخ عصره[6]. ثم رحل إلى الحجاز، وقرأ الحديث على أكابر علماء مكة والمدينة. ولقد حج أربع مرات في كل مرة كان يلتقي بالمشايخ ويستفيد منهم ويلازمهم، وكانت رحلته الأولى في عام (١١٢٤هـ)، وقد أخذ الصنعاني في هذه الرحلة عن عبد الرحمن الخطيب بن أبي الغيث أوائل الصحيحين وغيرهما، وأجازه إجازة عامة، وحصلت بينه وبينه مناظرة حول أفعال العباد، كما أخذ عن الشيخ طاهر بن إبراهيم الكردي، ثم رجع إلى اليمن. وقد رحل إلى مدينة «كحلان»، وهي المدينة التي ولد فيها ليتلقى العلم على يد علماء بلده ومنهم الشيخ: صلاح بن الحسين الكحلاني، وكان ذلك في عام (١١٢٨هـ) تقريبًا، وقرأ

(١) كحلان من أشهر بلاد اليمن وبينها وبين صنعاء أربعة وعشرون فرسخًا. [معجم البلدان لياقوت حموي ٤/ ٤٣٩].

(٢) نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف للمؤرخ محمد زبارة اليمني الحسني ١/ ٣٦٢، ٣٦٣.

(٣) بهجة المحافل في السير والمعجزات والشمائل للشيخ الإمام المحدث: يحيى بن أبي بكر العامري المتوفى سنة ٨٩٣هـ، وهو مجلد على ثلاثة أقسام: الأول: في تلخيص (السير). والثاني: في الأسماء والصفات. والثالث: في الشمائل والفضائل. وفرغ منه في رمضان سنة خمس وخمسين وثمانمائة. (كشف الظنون ١/ ٢٥٨، ومعجم المطبوعات ٢/ ١٢٦١).

(٤) ستأتي له ترجمة في الكلام عن شيوخه.

(٥) نشر العرف ٢/ ٣٠، وابن الأمير وعصره لقاسم غالب وآخرين ص١٣٨.

(٦) البدر الطالع ٢/ ١٣٣.



عليه هناك في شرح الأزهار.

ثـم ذهب إلى الحج للمـرة الثانية عام (١١٣٢هـ)، وزار المدينة النبويـة، وفي كل مرة يلتقي فيها بالعلمـاء المبرزين ويأخذ عنهم، ثـم رجع إلى اليمن، ولما وصل إلى مدينة «صعدة»[١] بلغه أن أمر الخلافـة قد استقر للإمام الناصـر «محمد بن إسحاق»، فاجتمع به في «شبـام»[٢]، ومنها عزم إلى «شهـارة»[٣]، في ذي القعدة عام (١١٤٠هـ)، ولازم التدريـس والإفادة والفتيا بهـا، وبقي فيها حتى صفر من عام (١١٤٨هـ)، ثم رجع إلى صنعاء وعكف فيها على التدريس والتأليف، و لم يذهب إلى مكان آخر خارج القطر اليماني إلا هذه الأماكن المذكورة في رحلاته الأربع[٤].

تصـدر للتدريـس في مدرسة الإمـام شـرف الديـن، وفي جامع صنعاء وغيرهمـا في علم الفروع والأصـول، والمعاني، والبيان، والتفسـير، وعلوم الحديث، فانتشرت السنة على يده في كثير من ديار الزيدية.

وقـد ذكر الشوكاني أربعـة من شيوخه فقط، ولعـل هؤلاء أشهر مشايخه في بلده.

وأود ذكـر ترجمة موجزة لبعض مشايخه، مـع ذكر العلوم التي أخذها الصنعاني عنهم ما أمكن:

- والده إسماعيل بن صلاح الأمير (ت: ١١٤٦هـ) بصنعاء، كان آيـة في الذكاء، وحقق الفقه والفرائض، ودرس واشتهر بالعلم، وأخذ عنه ابنه الفقه والنحو والبيان.

- الشيـخ عبـد الخالق بـن علي بن محمـد المزجاجـي الزبيدي: عـالم بالقـراءات والحديـث، من أهل زبيـد (باليمـن) كان أثريًا علـى مذهب السلـف. توفي بمكة سنة (١٢٠١هـ). درس عليه الصنعـاني صحيـح البخـاري، وصحيـح مسلـم، وكان الشيخ عبد الخالق أصغر من الأمير سنًا، و لم يمنعه ذلك من الدراسة عليه[٥].

(١) بلدة في شمالي صنعاء على مسافة ستين فرسخًا. (معجم البلدان ٣/ ٤٠٦).

(٢) شبام: جبل عظيم فيه شـجر وعيون، وهو صعب المرتقى، وبينه وبين صنعاء يوم وليلة. (معجم البلدان ٣/ ٣١٨).

(٣) وهي حصن من حصون صنعاء باليمن. (معجم البلدان ٣/ ٣٧٤).

(٤) نشر العرف ٣/ ٥٠.

(٥) البدر الطالع ٢/ ٤٧٦، والأعلام للزركلي ٣/ ٢٩٢.

- الشيخ المقرئ الحسن بن حسين شاجور، قرأ عليه الصنعاني في علم التجويد أثناء تأديته للحج في المرة الثالثة.

- السيد العلامة زيد بن محمد بن الحسن بن القاسم بن محمد (ت: ١١٢٣هـ) المحقق الكبير شيخ مشايخ صنعاء في عصره في العلوم، قال عنه الشوكاني: «المحقق الكبير شيخ مشايخ صنعاء في عصره في العلوم الآلية بأسرها. أخذ عنه والد الصنعاني، وأخذ عنه الابن علومًا شتى في النحو: شرح ملا جامي وحواشيه، وشرح القلائد للنجري، وحاشية السيد حسن الجلال، والمجاز شرح الإيجاز في علم البيان وآداب البحث وغيرها».

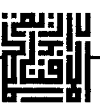
- سالم بن عبد الله بن سالم البصري (ت: ١١٣٤هـ). أحد علماء الحرمـين في عصره. أخذ عنه في مسنـد أحمد، وصحيح مسلم، وإحياء علوم الدين للغزالي.

- السيـد العلامـة صلاح بـن الحسين الأخفـش الصنعاني (ت: ١١٤٢هـ) العالم المحقق الزاهد المشهور المتقشف المتعفف، كان لا يـأكل إلا من عمل يده، وله في إنـكار المنكر مقامات محمودة وهـو مقبول القـول، عظيم الحرمـة، مهاب الجنـاب، وكان لا يخاف في الله لومة لائم، أخذ عنه الصنعاني «شرح الأزهار». قال عنه الشـوكاني: «العالم المحقق الزاهد المشهور المتقشف برع في النحو والصرف والمعاني والبيان وأصول الفقه»، أخذ عنه «شرح الأزهـار في فقه الأئمة الأطهار»، وهـو في فقه الزيدية، ومؤلف الأزهار الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى[١]. كان الأخفش في أول الأمـر ملتزمًا بالمذهبية، ثـم جنح إلى ترجيح الدليل، ومما كان سببًـا في ذلك تلميذه الأمير حيث زاره فوجد لديه زاد المعاد لابن القيم، فمال إليه وتعلق به وكان بداية التحول في حياته.

- السيـد العـلامـة عبـد الله بن علي بـن أحمد بـن محـمد بن عبـد الإلـه بن أحمد بـن إبراهيم (ت: ١١٤٧هـ) وقيل: (ت: ١١٤٤هـ). برع في العلوم الآلية والتفسير.

- عبد الرحمن بن أسلـم. أحد علماء الحرمين التقى به الصنعاني

(١) البدر الطالع ٣/ ٣٣. وهذا الكتاب محل اهتمام كبير للعلماء حفظًا ونظمًا وشرحًا وتحشيةً وتدريسًـا، وقد شرحه الشوكاني في السـيل الجرار واستدرك عليه، وانتقده في مواضع كثيرة.



أثناء تأدية الحج للمرة الثالثة.

- عبد الرحمن بن أبي الغيث خطيب المسجد النبوي، أخذ عنه أوائل الصحيحين وغيرهما وأجازه إجازة عامة.

- ومن شيوخه بالحرمين: عبد الرحمن بن أبي الغيث «خطيب المسجد النبوي». وأبو طاهر إبراهيم بن حسن الكردي المدني. أخذ عنه في حجته الأولى. والقاضي العلامة علي بن محمد بن أحمد العنسي الصنعاني (ت: ١١٣٩هـ) إمام البلاغة في عصره. كان شاعرًا بليغًا وقاضيًا مشهورًا، أخذ العلم عن جماعة من أعيان عصره، وقد أخذ الصنعاني عنه في النحو والمنطق والفقه. وأبو الحسن الحافظ محمد بن عبد الهادي السندي (ت: ١١٣٨هـ) أحد علماء المدينة المنورة في عصره، وقد التقى به في حجته الثانية، وقد وصفه الصنعاني بأنه شيخ علامة، وحامل لواء السنة في البقاع المقدسة.

ومحمد بن أحمد الأسدي. شيخ علامة، التقى به الصنعاني في حجته الثالثة عام (١١٣٤هـ)، أخذ عنه القراءات السبع، وقرأ عليه شرح عمدة الأحكام، وشرع في تأليف حاشيته المسماة «العدة في شرح العمدة». والسيد الحافظ هاشم بن يحيى بن أحمد الشامي (ت: ١١٥٨هـ): أحد العلماء المشاهير الأدباء برع في جميع العلوم وفاق الأقران، ودرّس للطلبة وانتفع به أهل صنعاء، وقد أخذ الصنعاني عنه علم الجدل[١].

بعض تلاميذ الصنعاني:

لقد كان للصنعاني نشاط بارز، وأثر ملموس في نشر العلم وتدريسه وخاصة في صنعاء، ويصف المؤرخ زبارة نشاط الصنعاني في نشر العلم بين أبناء عصره ومدى تأثيره فيهم، فيقول: «واستمر البدر الأمير على نشر العلم والسنة والدعاء إلى العمل بها حتى انتشرت كتب الحديث واشتغل الناس بها وتنافسوا فيها». وقد ذكر الشوكاني بعضًا من تلاميذه ووصفهم بأنهم نبلاء وعلماء مجتهدون وهم كما يلي:

العلامة عبد القادر الناصر (ت: ١١٩٩هـ). شيخ الشوكاني. قال

(١) نشر العرف ٣/ ٣٠.

عنه الشوكاني: «شيخنا الإمام المحدث الحافظ المسند المجتهد المطلق»[١].

القاضي العلامة أحمد بن محمد قاطن (ت: ١١٩٩هـ) كان له شغف في العلم وعرفان تام بفنون الاجتهاد، وكانت له عناية كاملة بعلم السنة ويد طولى في حفظها، وهو عامل باجتهاد نفسه لا يقلد أحدًا[٢].

القاضي العلامة أحمد بن صالح بن أبي الرجال (ت: ١٠٩٢هـ)، قال عنه الشوكاني: «برع في كثير من المعارف، وهو من العلماء المشاركين في فنون عدة، وله أبحاث ورسائل وقفت عليها، وهي نفيسة ممتعة، ونظمه ونثره في رتبة متوسطة»[٣].

العلامة الحسن بن إسحاق المهدي (ت: ١١٦٠هـ). فاق في غالب العلوم وصنف التصانيف منها: «منظومة الهدي النبوي»، وهي نظم لكتاب الهدي النبوي لابن القيم، ثم شرحها شرحًا نفيسًا، وله أشعار فائقة منها قصيدة مدح فيها شيخه العلامة محمد بن إسماعيل الأمير، وقد قرأ على الصنعاني في البحر الزخار وضوء النهار وغيرهما[٤].

ومن تلاميذه أيضًا أبناؤه الثلاثة: إبراهيم، وعبد الله، والقاسم. قال زبارة: «كان يقول بعض الأكابر خلف السيد محمد بن إسماعيل الأمير ثلاثة أولاد وتقسموا فضائله»[٥]. وهم كما يلي:

-إبراهيم بن محمد بن إسماعيل (ت: ١٢١٣هـ). قال عنه الشوكاني: «كان من أعيان العلماء وأكابر الفضلاء»، ووصفه زبارة بقوله: «براعة والده وفصاحته وقوة استنباطه للأحكام من الأدلة الشرعية»، ومن كتبه: فتح الرحمن في تفسير القرآن بالقرآن[٦].

-عبد الله بن محمد بن إسماعيل (ت:١١٤٢هـ). قال عنه الشوكاني: «برع في النحو والصرف والمعاني والبيان والأصول والحديث والتفسير، وهو أحد علماء العصر المفيدين العاملين بالأدلة

(١) البدر الطالع ١/ ٣٤٣.

(٢) هدية العارفين ١/ ١٠١.

(٣) البدر الطالع ١/ ٥٢.

(٤) البدر الطالع ٢/ ٤٢٢.

(٥) نشر العرف ٣/ ٢٩.

(٦) معجم المؤلفين ١/ ٨٦، والأعلام للزركلي ١/ ٦٩.



الراغبين عن التقليد»، وقد طلب العلم على والده وعلى علماء بلاد الحرمين، ونبغ حتى لقب: بخادم السنة[1].

-القاسم بن محمد بن إسماعيل (ت: ١٢٤٦هـ)، قال عنه الشوكاني: «ابن العلامة الكبير البدر برع في علوم الاجتهاد وعمل بالأدلة، وكان مثالا للتقوى والإخبات، درس على أبيه وأخيه عبد الله، وعلى علماء بلاد الحرمين عندما زار الحرمين للحج وطلب العلم»[2].

اتجاهه المذهبي ومناقشته فيه:

ليس للأمير الصنعاني مذهب ينتسب إليه من المذاهب المتبوعة الأربعة أو غيرها، وإن كان جمهور أهل بلده على مذهب الزيدية[3] يلتزمون مذهبهم، ويدرسون كتبهم في مجالسهم ومدارسهم ومساجدهم، بل كان الصنعاني ينادي بالتمسك بالدليل والتخلي عن التقليد، ونبذ التعصب والجمود، والانتساب الكلي إلى المذاهب، وألف في ذلك كتابًا يدعو فيه إلى الاجتهاد ويمنع التقليد، وهو: إرشاد النُّقَّاد إلى تيسير الاجتهاد، ومن أقواله في ذلك: «وقد منع أئمة الدين معارضة سنة سيد المرسلين ﷺ بأقوال غيره من الأئمة المجتهدين»[4].

ونقل عن الشيخ محمد حياة السندي قوله: «فمن تعصب لواحد معين غير الرسول ﷺ ويرى أن قوله هو الصواب الذي يجب اتباعه دون الأئمة الآخرين فهو ضال جاهل، بل قد يكون كافرًا يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، فإنه متى اعتقد أنه يجب على الناس اتباع واحد معين من هؤلاء الأئمة -رضي الله عنهم- دون الآخرين، فقد جعله بمنزلة رسول الله ﷺ وذلك كفر»[5].

ومن هنا أطلق الصنعاني لنفسه العنان في علومه ومؤلفاته، وكتابه «سبل السلام» خير شاهد على ذلك. وللصنعاني أبيات من الشعر تبين منهجه فقال:

لا يسأل الملكان من حل الثرى	إلا عن المختار من عدنان
لا عن مذهب أحمد أو مالك	والشافعي ومذهب النعمان
كلا ولا زيد ولا عمرو فدع	كلا وتابع واضح البرهان
هذا ووال المسلمين جميعهم	وقل الجميع لأجله إخواني
واستغفر الله العظيم لكلهم	فبذا أتاك الأمر في القرآن[1].

وأقول: لا شك أن مثل هذا القول بصياغته هذه فيه كثير من المبالغات بل المجازفة، وفيه خلط كبير شجع كثيرًا من طلاب العلم إلى محاكمة الناس بعمومات، ولوازم أقوال لم يقولوا بها، وفتحت الباب واسعًا على مصراعيه للفوضى العلمية التي لا ضابط لها ولا رابط؛ لأن المقلد لا يختار إمامًا يقلده إلا لعجزه عن معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ بنفسه، وظن أو اعتقد أن إمامًا من أئمة الدين المشهود لهم من الأمة دليله في الوصول إلى الحكم الشرعي، وليس مطلوبًا منه أن يكون على دراية بالأدلة حتى يكون مرجحًا بين أقوال العلماء، فماذا في هذا؟! ثم ماذا عن البلاد التي لم يدخلها إلا اجتهادات إمام واحد وقد سار أهلها على وفق مذهبه في رأي الصنعاني؟!

وقول الصنعاني هذا يخرج الناس من ربقة المذاهب المتبوعة ثم لا يدخلهم في شيء بديل، فإن كان البديل هو قوله، فقد تكرر التمذهب بشكل جديد، وإن قال: الكتاب والسنة، قلنا: هؤلاء الأئمة أتبع الناس للكتاب والسنة، فلم توهموننا أن الأئمة في مضادة مع الكتاب والسنة، وتوقفونهم والناس أمام خيارين: إمَّا الكتاب والسنة، وإما المذاهب، وهذا تشقيق ناقص، وفيه ما فيه من المغالطة التي لا يرضاها منصف.

ولن يسأل الملكان من حل الثرى عن الصنعاني وآرائه، فلِمَ يكتب ويفتي ويوافق ويخالف، فإن قال: لبيان السنة. قلنا: وهكذا فعل الأئمة المتبوعون من أصحاب المذاهب المعتمدة المتبوعة في الأمة الإسلامية شرقها وغربها، بل وأفضل وأقعد.

(١) البدر الطالع ١/ ٣٠٢.
(٢) البدر الطالع ٢/ ٤٦.
(٣) الزيدية إحدى فرق الشيعة، نسبتها ترجع إلى مؤسسها زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي -رضي الله عنهما- (٨٠-١٢٢هـ/ ٦٩٨-٧٤٠م)، وكان يرى صحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان -رضي الله عنهم جميعًا-، ولم يقل أحد منهم بتكفير أحد من الصحابة ومن مذهبهم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. (الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/ ٧٦، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٥٣، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة للندوة العالمية للشباب الإسلامي ١/ ٣١٠).
(٤) نشر العرف ١/ ٣٨٢.
(٥) نشر العرف ١/ ٣١.

(١) ديوان الأمير الصنعاني ص٤٣٤.



وإنما نبهت على هذا لما وجدته من الانخداع بمثل هذا الكلام قديمًا وحديثًا، والأمة تعاني من أمثال هذه الأفكار المبتناة على النقد الهادم دون بديل واضح، وإنما يخرجك مما أنت فيه ليلقيك في البيداء دون مرشد ناصح، أو أنيس صالح.

والمذاهب كل منها متناسق متناغم في أصوله وفروعه، فالخارج عنها ليس أمامه إلا التلفيق حتى لا يكون متبعًا أحدًا من الأئمة في كل شيء، فيخرج كل واحد بأحكام مشوشة متناقضة.

على أنني لا أقول بالمنع من التخير والترجيح لمن كان أهلا لذلك من أهل العلم، أما العامة فصنيع الصنعاني يجرؤهم على العلماء وانتقادهم وانتقاصهم، وكفى بذلك نقيصة لمن فعل ذلك.

وأين واضح البرهان الذي تركه هؤلاء الأئمة حتى ينادي الصنعاني بترك الأئمة واتباع هذا البرهان؟! هذا البرهان لم يوجد بعد وما هو إلا سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا.

وقد أحسن علماؤنا من أتباع السلف حينما أكدوا على لزوم اتباع الأئمة المجتهدين، وأن الأئمة لم تلزم مذاهبهم وتختار طريقتهم من فراغ، وإنما وضعت أقوالهم على المحك فوجدت على النهج السوي والمنهاج القويم في الجملة دون ادّعاء العصمة لأحد، لكن هذا لا يوجب التشكيك العام لتوهم خطأ لم يحدد موضعه، وتُعيَّن مسائله، ويُفنَّد دليله.

وهذا علم من أعلام الاتباع وقَفْوِ الدليل، فهو محدث فقيه وتلميذ لأئمة مصلحين وهو الإمام ابن رجب الحنبلي[1] في رسالة له نشرت بعنوان: الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة[1] ينكر على من ينتسب إلى مذهب الإمام أحمد وغيره من مذاهب الأئمة المشهورين في هذا الزمان الخروج عن مذاهبهم في مسائل، ورد في هذه الرسالة على من زعم أن ذلك لا ينكر على من فعله، وأن من فعله قد يكون مجتهدًا متبعًا للحق الذي ظهر له، أو مقلدًا لمجتهد آخر فلا ينكر ذلك عليه. وأجاب عن هذا الإنكار بهذه الرسالة وفيها: «اقتضت حكمة الله سبحانه أن ضبط الدين وحفظه بأن نصب للناس أئمة مجتمعًا على علمهم ودرايتهم وبلوغهم الغاية المقصودة في مرتبة العلم بالأحكام والفتوى من أهل الرأي والحديث، فصار الناس كلهم يعولون في الفتاوى عليهم، ويرجعون في معرفة الأحكام إليهم، وأقام الله من يضبط مذاهبهم ويحرر قواعدهم، حتى ضبط مذهب كل إمام منهم وأصوله وقواعده وفصوله، حتى ترد إلى ذلك الأحكام ويضبط الكلام في مسائل الحلال والحرام، وكان ذلك من لطف الله بعباده المؤمنين، ومن جملة عوائده الحسنة في حفظ هذا الدين، ولولا ذلك لرأى الناس العجب العجاب من كل أحمق متكلف معجب برأيه جريء على الناس وثاب، فيدعي هذا أنه إمام الأئمة، ويدعي هذا أنه هادي الأمة، وأنه هو الذي ينبغي الرجوع دون الناس إليه والتعويل دون الخلق عليه. ولكن بحمد الله ومنته انسد هذا الباب الذي خطره عظيم وأمره جسيم، وانحسمت هذه المفاسد العظيمة وكان ذلك من لطف الله تعالى، وجميل عوائده وعواطفه الحميمة. ومع هذا فلم يزل يظهر من يدعي بلوغ درجة الاجتهاد، ويتكلم في العلم من غير تقليد لأحد من هؤلاء الأئمة ولا انقياد. فمنهم من يسوغ له ذلك لظهور صدقه فيما ادعاه، ومنهم من ردَّ عليه قوله وكذب في دعواه. وأما سائر الناس ممن لم يصل إلى هذه الدرجة فلا يسعه إلا تقليد أولئك الأئمة والدخول فيما دخل فيه سائر الأمة»[2].

(1) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي الحافظ زين الدين بن رجب، ولد ببغداد سنة ست وثلاثين وسبعمائة، وسمع بمصر من الميدومي، وبالقاهرة من ابن الملوك، وبدمشق من ابن الخبّاز، وجمع جمّ، ورافق شيخنا زين الدين العراقي في السماع كثيرًا، ومهر في فنون الحديث أسماء ورجالا وعللا وطرقًا واطلاعًا على معانيه، صنف شرح الترمذي فأجاد فيه، وشرح قطعة كبيرة من البخاري، وتقرير القواعد وتحرير الفوائد، وشرح الأربعين للنووي، وعمل وظائف الأيام سماه اللطائف، وذيل طبقات الحنابلة جعله ذيلًا على طبقات أبي يعلى، وقال ابن حجي: أتقن الفن وصار أعرف أهل عصره بالعلل، وتتبع الطرق وكان لا يخالط أحدًا، ولا يتردد إلى أحد، تخرج به غالب الحنابلة بدمشق. مات في رجب سنة خمس وتسعين وسبعمائة بدمشق. (إنباء الغمر بأبناء العمر لابن حجر ١/ ١٧٤، وذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد لتقي الدين الفاسي ٢/ ٧٢، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ١/ ٣١١، وشذرات الذهب ٣/ ٣٣٩، ومعجم المؤلفين ٥/ ١١٨).

(1) نشرتها دار الحرمين بالقاهرة، ط أولى سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م بهذا العنوان، وقد وجدت في الورقة الأولى من المخطوط: هذه الرسالة الفريدة في الحث على التقليد للشيخ العالم العلامة زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي.

(2) الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة لابن رجب الحنبلي ص ٢٤ - ٢٦.

المبحث الثاني

آثار الصنعاني العلمية والأصولية

ترك الصنعاني مؤلفات كثيرة ما بين كتاب كبير ورسالة صغيرة وقد ذكر صديق حسن خان[1] له نحو مائة مؤلف وذكر أن أكثرها عنده (في الهند). ومن أشهر مؤلفاته:

-إجابة السائل شرح بغية الآمل منظومة الكافل في أصول الفقه. وهو شرح في مجلد على منظومته على الكافل في أصول الفقه لابن مهران، طبع بتحقيق حسين بن أحمد السياغي، وحسن محمد مقبولي الأهدل. مؤسسة الرسالة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

-إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد. طبع بتحقيق صلاح الدين مقبول أحمد بالدار السلفيَّة، وطبع ضمن الرسائل المنيرية بالجزء الرابع من ص ١ - ٤٧.

-إقامة الدليل على ضعف أدلة التكفير بالتأويل. منها نسخة في مكتبة جامع الغربية.

-الاقتباس لمعرفة الحق من أنواع القياس. طبع بتحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي بمكتبة السوادي بجدة.

-الأنوار شرح إيثار الحق على الخلق. والإيثار للشيخ محمد بن إبراهيم الوزير.

-تطهير الاعتقاد عن درن الإلحاد. طبع بتحقيق علي محمد سنان بدار الكتاب الإسلامي بالمدينة. وطبع بالقاهرة أيضًا سنة ١٣٧٣هـ.

-توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار في علوم الحديث والآثار. والتنقيح للإمام محمد بن إبراهيم الوزير، وقد حقق فيه شروط أئمة الحديث. طبع بتحقيق ونشر الأستاذ/ محمد محيي الدين عبد الحميد بالقاهرة عام (١٣٦٦هـ) في مجلدين.

-ثمرات النظر في علم الأثر. وهي حاشية على نخبة الفكر. وذكر عقيل بن محمد المقطري أنه شرع بتحقيقها ومنها نسخة في مكتبة الحبشي وأخرى في المكتبة الغربية وأخرى في المكتبة التيمورية برقم (٣٨١).

-حاشية على شرح الرضي على الكافية. وكان يؤلفها -رحمه الله- عند تلقِّيه الدروس من الشيخ عبد الله بن علي الوزير، وقد بلغ بها إلى بحث المنادى، ومنها نسخة بمكتبة حفيد الصنعاني محمد بن عبد الخالق الأمير بصنعاء.

-الدراية شرح العناية. في أصول الفقه، والعناية منظومة لعبد الله بن الوزير، وقد بلغ بها إلى بحث الإجماع وهي على كتاب هداية السول، وقد طبع معها بصنعاء.

-ديوان شعر. جمعه له ابنه عبد الله ورتبه على الحروف وهو في ٤٦٨ صفحة، وغالبه في المباحث العلمية والتوجع من أبناء عصره، والرد عليهم. طبع بمطبعة المدني ١٣٨٤هـ.

-سبل السلام شرح بلوغ المرام. وقد اختصره من شرح شيخه القاضي الحسين بن محمد المغربي (ت: ١١١٩هـ) وهو مطبوع متداول.

-العدة. وهي حاشية على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، وشرع به وهو في مكة عام (١١٣٤هـ) عند قراءته شرح ابن دقيق العيد على العلامة محمد بن أحمد الأسدي، وقد طبعته المطبعة السلفية سنة (١٣٧٩هـ) بتحقيق: علي الهندي، وتقديم محب الدين الخطيب. وطُبع بمكتبة مصطفى الباز بمكة سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم.

-القصيدة الدَّالية. وهي قصيدة طويلة مدح فيها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، طبعت في المكتب الإسلامي.

-منحة الغفار على ضوء النَّهار شرح الأزهار. مطبوع ومنه نسخة في المكتبة الغربية نسخت عام (١١٨٠هـ) وأخرى مصورة في مكتبة دار الآثار، والكتب باليمن برقم (٢٢٤٩).

-نهاية التحرير في الرد على قولهم ليس في مختلف فيه نكير.

(١) أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني صديق حسن خان بهادر القنوجي البخاري - ولد ببلدة قنوج سنة ١٢٤٨هـ، وأخذ العلم من أكابر علماء وطنه ثم ارتحل إلى دهلي وهي إذ ذاك مشحونة بعلماء الدين، فأخذ عن شيوخها في المعقول والمنقول لا سيما من الشيخ صدر الدين الدهلوي. ثم ارتحل إلى بهوبال، ومنها سافر إلى الحجاز وحج، وأخذ من علماء اليمن وبقي عاكفًا في الحرمين نحو ثمانية أشهر. ثم عاد إلى بهوبال، وتزوج بملكة إقليم الدكن واستوطن واستقر هناك. له أبجد العلوم، والإذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة، والإقليد لأدلة الاجتهاد والتقليد (علم الأصول)، بلغت مصنفات صديق حسن خان ٢٢٢ مصنفًا، توفي سنة ١٣٠٧هـ، (معجم المطبوعات ٢/ ١٢٠١، الأعلام للزركلي ٦/ ١٦٧).

المبحث الثالث
نظرة عامة في كتاب مزالق الأصوليين ومنهج مؤلفه فيه

هــذه رسالة لم يسمها مؤلفهــا بهذا الاسم، وإنمــا سمّاها محققها محمد صباح المنصور، إذ كانت ملحقة بفتاوى الصنعاني، فأفردت الفتاوى على حدة وهذه الرسالة على حدة، و لم يجد لها تسمية، وإنمــا الموجود على هامش المخطوط ما يلي: (مادة تتعلق بأصول الفقه)، ولمــا وجدها تتكلم عن مزالــق الأصوليين، سماها بهذه التسمية لمناسبتهــا لمضمون الكتاب[1]، وقــد وجدت لفظة: من مزالق الفن، ومما وقع للعلماء من المزالق أكثر من خمس مرات.

أمــا عن وصفها: فقــد وصفها المحقق بأنهــا نسخة موجودة في مكتبــة الأحقــاف للمخطوطات بتريم (مجموعــة الرباط) باليمن -ملحقة بفتاوى الصنعــاني، وتقع في عشر ورقات وخطها جيد مقروء[2]، وقــد انتهى ناسخها من نسخها يوم الأحد ٢٨ رجب سنة ١١٨١هـ، أي: في حياة الصنعاني قبل موته بسنة واحدة[3].

أما عن نسبة هــذه الرسالة للصنعاني محمد بن إسماعيل فقد أثبت المحقق نسبتها إليه بأمرين:

الأول: كتابتها في حياة الصنعاني. كما مر بيانه[4].

الثــاني: وجود اسم الصنعاني مكتوبًــا عليها. فقد وجد بعد نهاية كلام المؤلف بخط مغاير: «فجعلوا معنى قول الله عز وجل لمحمد ﷺ ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ﴾ [يــس: ٦٩] مــن قــراءة العروض الذي اخترعــه الخليل بن أحمد، قالــوا: فعرف الإنســان ميزان الشعر ليعرف أن القرآن ليس بشعر وأوردوا عليهم إشكالات... إلخ ما ذكــره راقم الكراس -حفظه الله- سيدي العلامة صارم الكراس هو محمد الأمير»[5].

وفي نفسي من هذه النسبة تردد؛ وذلك لما يلي:

(١) مقدمة التحقيق لكتاب مزالق الأصوليين ص ٥٢.

(٢) ومع ذلــك فقد وجدت أخطاء مطبعية كثيرة، ومؤثــرة حيث تغير المعنى تغييرًا كبيرًا، وأحيانًا لا يفهم المقصود إلا بعد تصحيح الخطأ المذكور.

(٣) السابق نفس الموضع.

(٤) السابق نفس الموضع.

(٥) السابق ص ١٠٢.

أولا: أن العبــارة التــي ذكرها المحقق نقلا مــن الصفحة الأخيرة ليست: هو محمد الأمير، فكلمة (هو) ليست كذلك في المخطوط، ولا تشبه (هو) في سائر المخطوط، بل هي إما محمد، أو عمر.

ثانيــا: أنه لم يذكر في ثبــت مؤلفات الصنعــاني في أي كتاب من كتب التراجم التي وقفت عليها مما ترجم له أنه كتب: (مادة تتعلق بأصــول الفقه) التي وجدت على هامشــ الصفحة الأولى لهذه الورقات .

ثالثــا: في ثنايا هذه الورقات قال كاتبها: «والحال أن أكثر مسائل الفــن ظنية كما قــرره البدر دام إشراقه، وهو أصــح لمن ألهمه الله سبحانه»[1]. والبدر هو محمد الأمــير الصنعاني، فكيف ينقل عن نفســه ويدعو لنفسه بدوام الإشراق، هذا ما لم يعهد. لكنها تشير إلى أنها كتبت في حياة الصنعاني، ويؤكده التاريخ المذكور في آخر الرسالة: «وقــد انتهى ناسخها من نسخها يوم الأحد ٢٨ رجب سنــة ١١٨١هـ» لكن ليس في ذلك دليل على أنها للصنعاني كما ادعــى المحقق لهذه الرسالة، إذ لا يلــزم من كتابتها في حياته أنها لــه، فقد تكون لبعض أقرانه أو تلاميذه وهو الأغلب؛ وذلك لأن الرسالــة تحمل أقوالا توافق ما عليه الأمير الصنعاني كما في إنكار حجية الإجمــاع، وحجية القياس.

ومما يؤكد أن المراد بالبدر محمد بن إسماعيل الصنعاني ما كتبه ولده عبد الله بن محمد بن إسماعيل الأمير في تعليقته المسماة بالفواصل على كتاب والده «إجابة السائل» في أول الكتاب في تعريف علم أصــول الفقه، حيث قال الأمير الصنعاني: «وقد يقال: -أي لفظ العلــم- على ما يشمل القطــع والظن» فعلق ولده عبد الله بقوله: اعلــم أن الذي رجحه مولانا الوالد البدر -قدس الله روحه-: أن مــن قواعد أصول الفقه ما هو ظني -كما يأتي- فرجح أن يكون المراد بالعلم في التعريف هو المشترك بين الاعتقاد الجازم ... إلخ، والظــن ... (إجابــة السائل ص ٢٣)، وهذا النقــل يؤيد ما قلت مــن أن المراد بالبدر المذكور في كتاب المزالق هو: البدر الصنعاني الأمير، وهو لا ينقل عن نفسه ولا يدعو لنفسه هكذا.

(١) مزالق الأصوليين ص ٦١، ٦٢.



رابعًا: أن كلمة «مزالق» و«مزالقها» تكررت سبع مرات في رسالة من عشر ورقات في المخطوط، و لم أجد لها ذكرًا في كتابه الأصولي: «إجابة السائل شرح بغية الآمل»، وهو كتاب شامل لكل أبواب الأصول في مجلد كبير، فهل يتصور أن الصنعاني لم يلتفت إلى هذه المزالق و لم يرد لها ذكر، وتدر بخلده في كتاب كهذا، ثم يكرر هذه اللفظة سبع مرات في ورقات قليلات؟!

خامسا: أن الرسالة وإن حملت بعض آراء الصنعاني، إلا أن كثيرًا مما نعاه صاحب المزالق فيها على الأصوليين، وجدنا خلافها في بعض كتابات الصنعاني الأصولية في إجابة السائل، وسبل السلام، وحاشية العدة على شرح العمدة، وغيره مما نبهت عليه في مواضعه من البحث.

ثم إن تحقيق المؤلف هنا متعذر -في نظري-؛ ذلك أن هذه الرسالة ليس لها اسم وضعه كاتبها، بل قد تكون فتوى واردة على سؤال سائل، يعرف هذا من مطلعها: «وحاصل ما تحصل أن أصول الفقه من أنفع العلوم ...».

وأيًا ما كان الأمر، فالرسالة قد طبعت بهذا العنوان منسوبة للأمير الصنعاني، وقد انتشرت وتلقفها كثير من الطلاب، وتعاملوا معها عى أنها للأمير الصنعاني، وقد أحدثت ضجة كبيرة في الأوساط العلمية، واغترَّ بها كثيرون، ولا بد من بيان ما فيها من الأخطاء والمغالطات، بغض النظر عن حقيقة مؤلفها، وليس المقصود هنا الرد على أشخاص بقدر ما هو رد على أفكار وآراء، وما كان من رد على الصنعاني في بحثي هذا فعلى فرض صحة نسبتها إليه، وكلي تقدير لأهل العلم السابقين والمعاصرين سواء وافقتهم أم خالفتهم، والله يوفق الجميع للحق والصواب.

وهذه النسخة المطبوعة المحققة قد طبعت بعنوان: مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول للعلامة الإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢هـ. تحقيق وتعليق محمد صباح المنصور. نشر مكتبة أهل الأثر بالكويت، وتوزيع غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان. الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

وقد ضخمها المحقق بمقدمات لا يحتاج منها إلا إلى القليل وليست محررةً تحريرًا دقيقًا وبها أخطاء علمية، وخلط في بيان تاريخ علم الأصول ومسيرة المصنفات الأصولية، وضخمها بحواشي وتعليقات كثير منها في غير محله، مع ترك ما يحتاج إلى التعليق بلا تعليق ولا بيان، وهذا قد لا يهم كثيرا في مقامنا هذا لكن المهم ما شحنت به النسخة من الأخطاء المطبعية المؤثرة بحيث يرتبك القارئ ولا يدري المقصود، أو يحس بانقطاع الكلام واختلاف السياق. منها على سبيل المثال قوله: «فقيل لا يحد لتغير معرفة حده» والصواب: «لعسر معرفة حده». ص ٦٠.

ومنها: «تلخص منها مسألة» والصواب: «تخلص منها مسألة» ص ٧٦. حيث يصحح السياق ذلك، فالمؤلف يقول: «إنما المراد أن زغل العلم وكثرة الشرك واسعة الدائرة قَلَّ أن تخلو مقالة أو تخلص منها مسألة. وهذا المؤلف الذي استدعى هذا البحث قد ألم بزيادة على هذه الجمل إنما هي مفرقة فيه، والله ولي التوفيق».

ومنها قوله: «عكس النقيض تبديل يقتضي الطرفين»، والصواب: «نقيضي الطرفين» ص ٩٢.

وقوله: «وجدها أضعاف فصول العشق»، والصواب: «فصول المنطق» ص ٩٣.

عدا الهمزات المقحمة في مثل: الاستقصاء، والاجتهاد، والاستدلال، وجعل المؤنث مذكرًا مثل: تخلو، والتاء المربوطة مفتوحة في مثل: دقة.

هذا وقد ذكر المحقق كلامًا عامًا رديئًا تحت عنوان: كلمة لا بد منها، وهي في الحقيقة كلمة لا حاجة إليها، بل عدمها خير من ذكرها، قال فيها: «كما أرجو ممن يغار على ذكر مزالق الأصوليين أن يغار على سنة النبي ﷺ التي أبطلت بعضها بقواعدهم التي قعدوها، وضوابطهم التي أصلوها للوصول إلى مذاهبهم المخالفة للكتاب والسنة» الصفحة بعد عنوان الكتاب مباشرة ص٣.

وأقول: رحماك ربي من المجازفة والاتهام لأئمة أعلام ما كتبوا إلا للحفاظ على الكتاب والسنة من فهم الأفاكين والأدعياء حتى لا تكون كلأ مباحًا يقول فيها من شاء ما يشاء.



وليست مصنفات الأصوليين معصومة من الخطأ، فلها الكثير من الإصابة وعلى بعضها القليل النادر من الانتقادات التي لا يسلم منها كتاب قط، لكن لا يكون هذا مدعاة إلى طرح هذه المصنفات وإلا لطرح كل مؤلف في القديم أو الحديث في الأصول وفي غير الأصول. لكن لما كان انتقاد صاحب المزالق يمس المنهجية، وقد اشتمل على مزالق وقع فيها أكثر مما زعمه عند الأصوليين بل وفيه كثير من المغالطات وسوء التقدير لصنيع الأصوليين، بل إن ما يعده أهل العلم من محاسن هذا العلم وإضافاته ومنهجيته الراقية في العلم، والفكر عامة وهو نقلة نوعية في مجال المعرفة، جعله المؤلف من المزالق.

لذا كان انزعاجي من هذه الانتقادات غير الموضوعية لعلماء الأصول وكتبهم وتعميماته حيث يقول: «من أولها إلى آخرها»، أكثر من انزعاجي من غمز المستشرقين وجرأة المستغربين، وتطفل العصرانيين من العلمانيين (اللادينيين)، وجهالة غير المختصين من بعض دعاة التجديد -وإن كانوا غير متهمين في صدقهم وإخلاصهم-.

ومن السمات البارزة في كتاب مزالق الأصوليين:

- أن المؤلف لم يبين أي نوع من كتب الأصول ينتقد، وعن أي عصر يتحدث، وعلى أي منهج يستدرك، والأصوليون مدارس، ولهم في تدوينهم لهذا العلم مناهج.

- و لم يذكر شيئًا عن الإمام الشافعي وسبْقِه في تدوين هذا العلم «ورسالته» التي هي باكورة الفكر الأصولي المستنير.

وأنه انتقد مسائل وأقوالًا هي من صلب مسائل «الرسالة» للإمام الشافعي، فهل بدأ التدوين في هذا العلم مختلا في نظره؟ أم أصابه الخلل في مسيرته وفي بعض العصور؟ ليس شيء من هذا بواضح عنده ولا في كلامه.

-أنه لم يقدم لنا بديلا موجودًا وإنما يأتي بكلام مجمل بل مغرق في الإجمال في نهاية «مزالقه» عن القدر المحتاج إليه في علم الأصول.

-أنه خلط بعض العلوم بعلم الأصول، فتكلم عن «العمل بالعلم» وهذا من علم «السلوك» لا من علم الأصول، وتكلم عن الزمخشري في تفسيره (الكشاف) ولا علاقة لصنيعه بعمل الأصوليين. وعرض لحواشي شرح الكافية لابن الحاجب وهي في علم النحو لا الأصول.

-أنه ساق حججًا لا تهدم علم الأصول وحده، بل تهدم معظم العلوم الشرعية، بل تأتي عليها جميعًا؛ ولا يليق بعا لم محقق أن يقع في مثل هذا، فهو يستند في انتقاده لوجود كثير من المسائل الأصولية بأن الصحابة لم يعرفوها و لم يدر بخلدهم مصطلحاتها، وذكر سلمان الفارسي وحكى قصة بحثه عن الحق، وذكر أبا ذر وصدق لهجته، وهذا الاستدلال بدوره يَكرُّ على علم النحو والصرف، والبلاغة، والتفسير، ومصطلح الحديث، وكتب العقيدة، بل على أصل موضوع التصنيف في العلوم، وكان له كلام طويل قياسًا بحجم كتابه في هذا الصدد مما يلزم منه هدم مصنفاته هو في الحديث وعلومه، والأصول من باب أولى.

وكان من أهم الأسباب التي دعت مؤلفها إلى كتابتها:-

- شيوع الحركة التجديدية في عصره، وكان له قدم فيها وإن سبقه غيره، لكن الدعوة إلى التجديد ما لم تنضبط وتكبح انتقلت إلى الجانب الآخر من التفريط أو الإفراط حسب المنتقل إليه والمنتقل منه، فإن كان الشائع الإفراط انتقلت إلى تفريط، وإن كان الشائع التفريط انتقلت إلى إفراط فتنقلب الدعوة إلى التجديد دعوة إلى هدم الموجود دون بديل نافع كاف، أما إذا ضبطت بضوابط التجديد، فإنها تبقي على الصالح النافع من العلوم وتجدد ما يكون قد خلق منها أو أصابه دخن[1]. ثم إني أتساءل لماذا يحمل أصول الفقه ما اعترى الناس من تقصير في العمل والوقوف عند رسوم العلم والمبالغة في تدقيقات نفعها قليل؟!

- عدم الاستحضار لمبادئ الفنون العشرة أو كثير منها والتي يسمونها مبادئ العلوم، إما وعيًا وتطبيقًا، أو أنها تحكى كما حكاها أهل العلم مع غياب التطبيق، فمثلا: حدُّ العلم وموضوعه

(١) دخن -بفتح الدال المهملة والخاء المعجمة- أي كدر، وأصله أن يكون في لون الدّابة كدورة إلى سواد. (مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض ١/ ٤٩٩، وغريب الحديث لابن سلام ٢/ ٢٦٢، والديباج على مسلم للسيوطي ٤/ ٤٥٨).



ومسائله واستمداده، تعتبر ضمانة كبيرة لعدم إدخال ما ليس في العلم فيه، وعدم إخراج ما هو منه عنه، فإذا أتقنا تعريف علم أصول الفقه وحررنا موضوعه جيدًا، وتصورنا مسائله أغنانا هذا عن كثير من الجدل. والداعون إلى التجديد في هذا العصر، بل وفي عصر صاحب المزالق وما تلاه لَمَّا لم تحظ هذه المبادئ الثلاثة بحضور؛ زلَّت القدم وزادت الدعوة إلى أن هناك دخيلا في علم الأصول ينبغي إخراجه منه.

أما موضوع الاستمداد فغيابه أحدث لغطًا كبيرًا في موضوع الأصيل والدخيل في علم الأصول، فكثير من المسائل الأصولية التي لها أصل عقائدي أو أصل لغوي ظنها بعض العلماء من الدخيل، وذهب إلى أنه ينبغي أن تجرد منها كتب الأصول، وما دَرَوْا أن هذه الأصول لها منشأ عقدي أو لغوي، وأن الكلام فيها مبني على المنشأ وراجع إليه، فتغييبه تغييب لأصل المسائل الأصولية، فإذا نحينا أصولها بقيت الأصول مجردة عن أصولها العليا التي ابتنيت عليها، ومن هنا يحصل خلطٌ كبيرٌ في تناولها، فالعناية بأصل المسألة الأصولية لا يقل أهمية عن الاعتناء بأثر المسألة الأصولية، إذ المسألة الأصولية تعتبر أصلا لهذا الأثر والفرع المبني عليها، فهناك مسائل ليست أصلا بإطلاق وليست فرعًا بإطلاق، بل هي فرع عن غيرها مستمدة منه، وأصل لغيرها مما هو داخل في موضوعها. ومن الخطورة بمكان أن نجد بعض العلماء يشير إلى عدد من المسائل زاعمًا أنها لا فائدة منها ولا ينبني عليها عمل، ثم نجد آخر يشير إلى عدد آخر، فيأتي غر جاهل أو معتدٍ ظالمٌ فيجمع هذا كله، ويقول: هذه المسائل لا ينبني عليها عمل وهذا ظلم لهذا العلم العظيم، فإن من قال بهذه لم يقل بتلك، ومن نفى مسألة لم ينف الأخرى. فهو كمن جمع كل حكم سهل في الفقه، ثم قال بكل، وهو بذلك قد خرج من ساحة الفقه وحكم هواه، فالقائل بهذا لم يقل بذلك وهكذا، ثم لماذا يقلد من قال بإخراج هذه المسائل من العلم، ولا يقلد من أدخلها فيه وأثبت لها فائدة أو فوائد؟! وضعف تنزيلها على الواقع، والمبالغة في التقليد لها بإجمال دون تفصيل، وهذا عجيب مع دعوى التجديد أو الاجتهاد، مثل الدعوة إلى الرجوع إلى المنابع الأصيلة، وهذا لا يتم بدون قواعد حاكمة، وإلا فالكل يدعي ذلك.

– الدعوة إلى نبذ المنطق وعلوم الفلسفة دون تفصيل وتفريق بين ما هو مذموم وما هو مطلوب، والضعف في تنزيل كلام الذامين لذلك، فكلامهم في المنطق المخلوط بالفلسفة، وكلامنا في المصفى من شوائب الفلسفة، ثم التحذير دائمًا مجمل و لم يأت أحد بشيء من منطق علماء الإسلام فيه اختلال، أو حرف عن هدايات السماء، وكما أن النقد الجُمْلي لا يقبل، كذلك إشهار قدسية النصوص في وجه الناس، واستعمال العمومات في غير محلها مضر بالعلم، فكم من عام هو مخصوص! وكم من مطلق هو مقيد! فهذا التحذير العام من المنطق غير مستقيم.

– أنه قد أدخل في الأصول ما ليس منه من علم السلوك وتهذيب في الأصول، وليس من السهل أن يمسك أحد المقص ليقص من العلوم ما لا يستسيغ، مع العلم أن ما ذكروه في مبادئ العلوم يعد ضابطًا وحاكمًا بين الجميع فيما هو أصيل في العلوم أو دخيل.

فإن قالوا: وما ذكروه في مبادئ العلوم هو من علم المنطق ونحن لا نقول به ولا نعمل بقواعده.

أقول: فليضعوا لنا ضابطًا مستقيمًا نتحاكم إليه بشرط أن يكون ما يدخل فيه وافيًا بالغرض في أمر فهم النصوص الثابتة، والاستدلال في غير المنصوص، بحيث لا تبقى ثغرة في الفهم إلا سدت، ولا باب من أبواب الانفلات في الاستدلال إلا أوصد، ولا نجد مسائل هي من الأصول قد نحيت، ومسائل من غيره قد أدخلت فتزل قدم بعد ثبوتها.

– قد انتقد صاحب المزالق أمورًا في العلم هي في الواقع من أهم ميزات هذا العلم، كانتقاده على الأصوليين تدقيقهم في صياغة هذا العلم وتدوينه، وإيثارهم لفظة على لفظة، وتعريفًا على آخر، وهذا في الواقع سر نضوج هذا العلم، والوصول إلى أفضل ما يمكن أن يعبر به عن المعاني، وأيضًا فإن كثيرًا من مصطلحات هذا العلم تطور معناه فكان في عصر يستعمل بمعنى ثم صار يستعمل

بمعنى آخر، واستقرَّ استعمال المصطلح بعد ذلك بمعنى محدد فتحديدهم للألفاظ ومعانيها يمثل أهمية كبرى لفهم المصطلح وتحديد معناه على مراد من ذكره. كمصطلح «الفقه»، فقد كان في العصور الأول هو فهم الدين كله سواء ما يتصل بالعقائد أو الأخلاق أو العبادات أو المعاملات، ومن هنا قسم إلى فقه أكبر يتناول العقائد وفقه أصغر للمسائل العملية واستعمال القرآن والسنة يؤيد الاستعمال القديم حتى تمايزت العلوم الشرعية.

– ومن أمثلة ذلك أيضًا: النسخ كان يستعمله الأقدمون بمعناه الذي استقر عليه عند الأصوليين وبمعنى التخصيص، وبيان المجمل، ورفع المشكل. ثم استقر استعماله بمعناه الأصولي المعروف وهو: رفع الحكم الشرعي، وخلافهم في تعريفه وتدقيقهم في التعبير عنه هل هو رفع أو بيان؟ وخلافهم في تعريفه مبتنى على مسألة كلامية، وهي أن الأحكام إذا ثبتت فإنها لا ترفع، على حد ما يقول المعتزلة، وكل يكتب ويعبر وفق معتقده[1].

–وكذا يدققون في الألفاظ بناءً على اختلافهم في المراد بها من جانب، وتوسعهم وتضييقهم في التقسيمات من جانب آخر كالقياس، فمنهم من يرى أنه مرادف للاجتهاد كما هو عند الشافعي[2]، ومن يدخل القياس الفاسد في التعريف يعبر بتعبير غير من يرى إخراجه، ومن هنا فالمصوبة لهم تعريف والمخطئة لهم تعريف. ومن يرى دخول قياس العكس في أنواع القياس يعبر بتعبير مناسب لذلك، ومن يرى أن القياس فعل الله يعبر بتعبير، ومن يرى أنه فعل المجتهد يعبر بتعبير غيره. وإذا عرف مقصد كل متكلم وفهم كلامه على وفق مقصده هان الأمر، وحينئذٍ يقال: (لا مشاحة في الاصطلاح)[3].

– ومن أمثلة ذلك أيضًا: لفظ الاجتهاد، فمن يجعل الاجتهاد قاصرًا على ما يؤدي إلى ظن يختار ألفاظًا في التعريف دالة على مقصده. ومن يراه شاملا لما يؤدي إلى ظن أو قطع يختار ألفاظًا

(١) انظر سلاسل الذهب ص ٢٩٢.

(٢) الرسالة للشافعي ص ٤٧٦.

(٣) مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ص ١٧٤.

أخرى[1]؛ وكذا في الدلالات لو لم تضبط الألفاظ ومعانيها حدث خلط كبير في فهم مرادهم.

– وقد أفرد بعض أهل العلم هذا الجانب بتصنيف خاص، ومن هذه المصنفات التي اهتمت بالاصطلاح الأصولي: الحدود للباجي، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة للشيخ زكريا الأنصاري، والكليات لأبي البقاء الكفوي، والتوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، وكتاب التعريفات للجرجاني، والحدود للكيا الهراسي. وهذا كله يعنى بضبط المراد وتحديد المفاهيم حتى ينزل كلام كل أحد على مقصده، فلا يحمل كلامه ما لا يحتمل. وفي المناظرة يحتاج إلى ذلك. ومن هنا جاء سؤال الاستفسار في مقدمة الاعتراضات، وإن لم يكن اعتراضًا في الحقيقة فهو ممهد له. فالتعبير بألفاظ فضفاضة لها معانٍ محتملة لا يليق بعلم حاكم على غيره.

– تعميمه في انتقاد كتب الفن وعلمائه وهذا خطأ بالغ؛ لأن المشتغلين بالأصول ليسوا على مرتبة واحدة، فهم مراتب، فمنهم من يصلح له مختصر يقرب المعنى ويعطي صورة عن أبوابه وأحكامه باختصار، وهؤلاء لا يصلح لهم ما يصلح لغيرهم فلهم مثل الورقات لإمام الحرمين، وقواعد الأصول ومعاقد الفصول للصفي البغدادي الحنبلي، والإشارة لأبي الوليد الباجي، ومختصر المنار لزين الدين الحلبي الحنفي.

وغيرهم من المتوسطين لا يكفيه ما سبق، ولا يستطيع ما يستطيعه المنتهي، فله مثل: البلبل (مختصر الروضة) وشرحه كلاهما لنجم الدين الطوفي، والمنهاج للبيضاوي وشروحه، وشرح تنقيح الفصول للقرافي، وجمع الجوامع لابن السبكي وشروحه وهي كثيرة، وبعض كتب تخريج الفروع على الأصول.

والمنتهي لا يقنعه ما سبق بل يتعمق في الدراسة فيحتاج إلى مثل: البرهان لإمام الحرمين، وكشف الأسرار على أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري، والبحر المحيط لبدر الدين الزركشي، ونفائس الأصول لشهاب الدين القرافي، والكاشف عن المحصول

(١) انظر جمع الجوامع لابن السبكي ص ١٠.



للأصفهاني، والموافقات للشاطبي. ولذا نجد العالم الواحد يؤلف للمبتدئين والمتوسطين والمنتهين؛ فالزركشي لـه لقطة العجلان، وتشنيف المسامع، والبحر المحيط، وله ماهو أعمق كسلاسل الذهب. وآفتنا أن بعض أصحاب هـذه المراتب ينكر على غيره، فمن هو في مرتبة يتهم من هو دونه بالتقصير ونزول الهمة، ويتهم من هو فوقه بتضييع الوقت والاشتغال بما لا فائدة منه.

وأختم بالتنبيه إلى أن صاحب المزالق بدأ الكتاب بمقدمة هدمت ما أتى بعدها من انتقاد للأصوليين وأصولهم، أو أن ما بعدها هدمها إذ لا يستقيم ما بعدها مع وجودها، أو لا يستقيم وجودها مع ما بعدها، لذا أخرت انتقادها وتفنيدها وإن كنت قد احتجت إلى الإشارة إلى الاختلاف والتناقض الواقع بينها وبين بقية الكتاب، وبيان ذلـك أن صاحب المزالق قال فيها: «وحاصلُ ما تحصل أن أصولَ الفقهِ من أنفعِ العُلوم وأجلها وأوسعِها، يحتاجُ إليهِ طالب النجاة؛ لأنه زمامُ الفِقْه، وأصلُ الفُروع، ومحكُّ المُجْتهدين، وخادمُ الكتاب والسنة، ومعرفة الأحكام الشرعية، ومحرر الأدلة، وتبيان الأمات، وطليعة وضوح الأقوال والأفعال والتروك، وجامع شمل المتعارضات، وقائد النواسخ إلى المنسوخات، ومبقي حقائق المرويات، صاحب الحدود والرسوم، والمنطوق والمفهوم، والإجماع والقياس، والترجيح والتصحيح، وشرفه معروف ونفعه موصوف، والاعتبار به شأن أهل النظر الصحيح، ومن قلَّ استعماله له ضعف رأيه، وسفَّه أهل الملل نظره، وعليه دار رحى الاجتهاد واستوى فلك الفكر وما تحيط به المقالة من أوصاف الجودة والحسن. إلا أنه لعظم قدره الهفوة فيه أشد من غيره، ومتعلمه يخاف عليه الزلل، ويخشى أن يميل مع الهوى فيقع في شرك الخطأ. فأول حوائج طالبه: إصلاح النية إذ هي الأصل الأجل، ولا يميل إلى جهة حتى يصل إلى حقائقها وينظر مزالقها، فإن الفن قد شحن بعدة مقالات تعز معرفة الحق الذي لا شبهة فيها معها، وهذا دون معرفته شدائد؛ فإنَّ هَمَّ الطالب معرفة المسائل وجمعها، والميل إلى أي جهة تيسر من مقالات أهل مذهبه وهذا خير مع صلاح النية. إلا أن مقام الانتقاد دأب النقاد، وشتان بين الناقد والجامد، على أن جُلَّ العلماء قد يرون هذا الصنف آثمًا، لعدم بذل الوسع وترك التحري، والغفلة عن توجيه الفكر إلى الصواب»[1].

وأقول: كيف يكون أصول الفقهِ من أنفع العُلوم وأجلها وأوسعِها، وهو قد وصفه بأن كثيرا من مباحثه صادٌّ عن المقصود، وأن المقصود سبيله أقرب مما ذكره الأصوليون؟

وكيف يكون أصول الفقهِ من أوسعِها مع القول بأن القدر المحتاج إليه منه قليل، وهو الاقتصار على المتفق عليه؟

وكيف يحتاجُ إليهِ طالب النجاة مع أن النجاة يكفي فيها ما كفى ضمام بن ثعلبة، وأن لذة العمل الصالح مغنية عن لذة تحصيله وتعلمه.

وكيف يكون زمامَ الفِقْه مع أن سلمان الفارسي، وأبا ذر الغفاري وصلا إلى ما وصلا إليه بدون معرفة شيء من قواعده ورسومه.

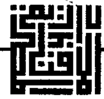
وأنه «قد شحن بعدة مقالات تعز معرفة الحق الذي لا شبهة فيه معها، وهذا دون معرفته شدائد»، وذلك أول شيء ذكر عقب هذه المقدمة التي هدم صاحب المزالق صوابها بخطأ ما جاء بعدها.

وكيف يكون أصلَ الفُروع، وهو ينكر أن يكون في الدين أصول وفروع، بل هذا التقسيم مبتدع موافقًا في ذلك البدر -رحمه الله-.

وكيف يكون محكَّ المُجْتهدين، وقد جعل قواعده محكومًا عليها لا حاكمة، والاجتهاد يتم بدون معظمه إذ أكثره مختلف فيه، والقدر المحتاج إليه منه قليل جدًّا وهو ما اتفق عليه في الجملة.

وكيف يستقيم قوله في وصفه: صاحب الحدود والرسوم، وهو ينكر دخول هذا الباب أصلا في علم أصول الفقه صراحة حيث قال بعد: «ومن مزالق الفن: ذكر مسائل عديدة ليس لها دخل في شيء أصلا إنما مجرد إضاعة وقت، وهذا من أول الكتب المدونة إلى آخرها، فإن اشتغالهم بالمعرف هل يُسمَّى حدًّا أم يسمى رسمًا؟ وهل ثمة ماهية غير ما عرف بها؟ وهل يمكن معرفة تلك الماهية أم لا؟ ثم تتبعه المناقشات في الحدود مع الاتفاق في المحدود ثم الخلاف: هل يتصور معرفة المحدود بدون الحد؟

(١) مزالق الأصوليين ص ٥٩، ٦٠.



وكل مقام من هذا يكثر فيه المقالات والإلزامات والاستدلالات حتى يحار الماهر فكيف التلميذ الذي همه تلقي ما يلقنه شيخه من دون التفات إلى أن الفائدة منتفية عن البحث، وهذا قانون إذا ما تأمله الطالب وجده في الأبحاث المنطقية التي وقع الاصطلاح على ذكرها في أوائل الكتب الأصولية»[1]. فتأمل هذا مع ما في المقدمة تجد تعارضًا بيِّنًا لا يحتاج إلى تبيان.

وأعجب مما سبق قوله: «صاحب.... والإجماع والقياس» مع أنه أنكر حجية القياس، وحجية الإجماع بصريح قوله، فكيف يمدح علم بما فيه من باطل، وما فيه من عبث، فإنه قرر أن القياس الذي في كتب الأصول ليس له وجود في كتب الفقه، وما في كتب الفقه ليس هو المؤصل في كتب الأصول. وأن الإجماع لا يمكن تحققه على ما ذكر الأصوليون.

وأما قوله: «ومن قلَّ استعماله له ضعف رأيه، وسفَّه أهل الملل نظره، وعليه دار رحى الاجتهاد واستوى فلك الفكر وما تحيط به المقالة من أوصاف الجودة والحسن»، فهو صحيح لكن لا يستقيم مع تزهيده فيه وفي تعلمه على مدار هذا الكتاب.

وإذا كان علم الأصول بهذه المنزلة العظيمة، وفائدته لها هذه الغزارة، فهذا يدل على أن القدر الذي ينبغي أن يتعلمه طالب العلم منه أكبر من القدر الذي ذكره في مزالقه.

أما قوله: «... فإن هم الطالب معرفة المسائل وجمعها، والميل إلى أي جهة تسير مع مقالات أهل مذهبه وهذا خير مع صلاح النية. إلا أن مقام الانتقاد دأب النقاد، وشتان بين الناقد والجامد، على أن جُلَّ العلماء قد يرون هذا الصنف آثمًا لعدم بذل الوسع وترك التحري، والغفلة عن توجيه الفكر إلى الصواب».

فهو يشير إلى أن معظم المشتغلين به مقلدة فيما يرجحون من أقوال أصولية، أو هم أسْرَى مذاهبهم فيما بني عليه الفقه عندهم، وفي البداية لم يعب هذا الصنيع لمن حسنت نيته، ولم يرتض لصاحبه هذا الحضيض من التقليد، بل دعاه إلى أن يصل إلى مقام الانتقاد؛ وذلك بممارسة النقد ومداومته، وليس هذا على إطلاقه في الحقيقة، فإن النقد يحسن موضعه إن لاقى شبهة يردها أو خللا في استدلال يصلحه، أو اعوجاجًا في طريقة يقيمها، فلا يحسن. ولما تربت طائفة من طلبة العلم على النقد وكثرة الاعتراض، والهجوم على الأئمة بعمومات من القول، وإشهار قدسية النصوص في وجوه الناس دون رعاية لزمان النطق والقصد أدَّى ذلك إلى فوضى عارمة في الحكم على الناس تبديعًا وتضليلا وقد يكون تكفيرًا.

وقد أسهم مثل هذا الصنيع في هذا البناء الفكري المائل الذي يوشك أن ينقض على رؤوس أصحابه وعلى الناس.

وأنا أحذر من البدء في دراسة العلم وتدريسه بكتب النقد للعلماء؛ سواء أكان النقد صحيحًا أو غير صحيح، فإنه مفسد لنفس طالب العلم، مشجع له على العجلة وعدم الصبر على الطلب حتى تنضج المسائل عنده.

ثم قوله: «وشتان بين الناقد والجامد»، فيه نظر فإن فيه إطلاقًا يحتاج إلى تقييد بأن يقال: فشتان بين الناقد البصير والجامد الأعمى، وتحتاج العبارة كذلك إلى تكميل بأن يقال: وشتان بين المقلد القانع الذي يكتفي ولا يعتدي، وبين الناقد الجاهل الجريء الذي يهجم بنقد الأعلم دون حيازة النصاب، فإنه يضر ولا ينفع، ويهدم ولا يبني.

وهذه نظرات عامة في هذا السفر للصنعاني يضيء لنا الطريق للنظر الفاحص فيه حتى نتناوله تفصيلا لنرى ما فيه من المزالق.



(1) مزالق الأصوليين ص ٦٨.



الفصل الثاني
انتقاده لما ذكره الأصوليون في المقدمات الأصولية والرد عليه

المبحث الأول
انتقاده لما ذكره الأصوليون من مباحث منطقية والرد عليه

اشتد نكير صاحب المزالق على ذكر بعض المباحث المتعلقة بعلم المنطق في كتب الأصول، إجمالا وتفصيلا:

أما إجمالا فقد قال المؤلف: «ومن مزالق الفن: ذكر مباحث واسعة جدًّا تمضي فيها أوقات جليلة، وإذا تأمل الكامل وجد البحث عنها إنما هو مجرد إضاعة وقت بالنسبة إلى طالب العلم، فإن ذكرهم نبذة من علم الميزان في أول كل كتاب في الغالب يحتاج إلى مزاولة وتحقيق وبحث، ولا يترتب عليه بعد ذلك حكم يوجب استفراغ الوسع فيه وبذل الجهد، ومسائل في مبادئ الفن كذلك»[1].

وإذا تأملنا في هذه الفقرة وجدنا ما يلي:

أولا: ورد في كلامه مصطلح: الكامل، والإنسان الكامل في اصطلاح أهل العلم: عبارة عن إنسان متحقق بجميع المراتب العقلية والنفسية الكلية والجزئية[2]. وهو يريد الإنسان البالغ الدرجة القصوى في العلم والعقل والتوفيق.

ثانيا: ينتقد صاحب المزالق بدء كل كتاب من كتب الأصول ببيان معاني بعض المصطلحات المستعملة في هذا العلم وجلها مصطلحات منطقية، بل إن بعضهم لخص مقاصد علم المنطق في أول كتابه الأصولي، وأولهم الإمام الغزالي[3] فقد ذكر خلاصة

(١) مزالق الأصوليين ص٦٣.

(٢) التعريفات للجرجاني ص٢٦٨. رقم: ١٣٣٠ باختصار.

(٣) محمد بن محمد بن محمد الإمام حجة الإسلام الغزالي ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة. توفي في جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة ومن تصانيفه: البسيط وهو كالمختصر للنهاية، والوسيط ملخص منه، والوجيز، والخلاصة (مجلد صغير)، وصنف في الخلاف: المآخذ -جمع مأخذ- ثم صنف كتابا آخر في الخلاف سماه تحصين المآخذ، والمستصفى، والمنخول في أصول الفقه، وغير ذلك. «طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ٢٩٣، ٢٩٤، طبقات الشافعية لابن السبكي ٤/ ١٠١».

علم المنطق في بداية كتابه المستصفى لخص فيها كتابين له في المنطق هما: معيار العلم، ومحك النظر[1]. وتبعه على ذلك ابن الحاجب في بداية مختصره الكبير الذي اختصر فيه كتاب الإحكام للآمدي، ثم اختصره في مختصره الصغير الذي هو مختصر المنتهى الأصولي، على أن الآمدي[2] لم يذكر هذه المقدمة في كتابه الإحكام في أصول الأحكام الذي يختصره ابن الحاجب، بل اقتصر على بيان عدد من المصطلحات المنطقية في صدر الكتاب.

وممن قدم بمقدمات منطقية الإمام القرافي[3] في تنقيح الفصول وشرحه[4].

وابن جزي[5] في كتابه تقريب الوصول إلى علم الأصول قسمه إلى خمسة فنون، وكل فن إلى عشرة أبواب: الفن الأول: في المعارف العقلية[6].

وأما ابن حزم[7] في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، فقد عقد الباب الثالث منه في إثبات حجج العقل وبيان ما يدركه

(١) المستصفى للإمام الغزالي ص١٠.

(٢) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي، ولد بآمد بعد الخمسين وخمسمائة بيسير، توفي في صفر سنة إحدى وثلاثين وستمائة. من تصانيفه المشهورة الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار في أصول الدين ثم اختصره، ودقائق الحقائق، ومنتهى السول في علم الأصول. «طبقات ابن قاضي شهبة ٢/ ٧٧- ٧٩».

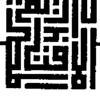
(٣) هو: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، كان بارعا في الأصول والفقه وغيرهما من العلوم، وانتهت إليه رئاسة المالكية وله: الفروق وهو لا نظير له في بابه، وتنقيح الفصول وشرحه، والنفائس شرح المحصول للرازي، وله في الفقه: الذخيرة، توفي سنة ٦٨٤هـ. «انظر: شجرة النور الزكية لفضيلة الشيخ محمد بن محمد مخلوف ص١٨٨، والديباج المذهب لابن فرحون المالكي ١/ ٢٣٦».

(٤) شرح تنقيح الفصول كلاهما لشهاب الدين القرافي ص٤ الباب الأول في الاصطلاحات وفيه عشرون فصلا، استمر هذا الباب إلى ص٩٨.

(٥) هو محمد بن أحمد بن جزي الكلبي أبو القاسم من أهل غرناطة بالأندلس ولد سنة ٦٩٣هـ، سمع من ابن الشاط وغيره وأخذ عنه لسان الدين بن الخطيب وغيره. فقيه وأصولي مالكي ومشارك في بعض العلوم توفي سنة ٧٤١هـ، من تصانيفه: القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، وتقريب الوصول إلى علم الأصول. «شجرة النور الزكية ص٢١٣، ومعجم المؤلفين لرضا كحالة ٩/ ١١».

(٦) تقريب الوصول في علم الأصول لابن جزي ص٨٨.

(٧) هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الظاهري، فقيه أصولي محدث، ولد سنة ٣٨٤هـ بقرطبة، له اجتهادات تفرد بها وخالف سائر الفقهاء، له: المحلى في الفقه الظاهري، والإحكام في أصول الأحكام، والنبذ في أصول الفقه، وغيرها، وتوفي سنة ٤٥٦هـ. «الأعلام للزركلي ٥/ ٥٩، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ٢/ ٢٤٣، ٢٤٤».



علـى الحقيقة، وبيان غلط من ظن في العقل ما ليس فيه... الباب الخامس في الألفاظ الدائرة بين أهل النظر[1] تناول فيها بيان عدد من المعاني المنطقية واللغوية والأصولية محررا مفهومها عنده[2].

وهكذا صنيع معظم أهل الأصول في القديم والحديث، وإذا تتبعنا أكثر من ذلك طال البحث.

ومن المعلوم لـدى المشتغلين بهذا العلم أن علم الأصول كما أفاد من عـدد من العلوم أخذا، فقـد أفاد فيها عطاء مـن أوجه شتى، ومنهـا علم المنطق؛ وذلك لأنهما التقيا في تأسيس منهجية علمية للتفكير الموضوعي، وهي تعني في المقام الأول منهجيّة الاجتهاد والاستنبـاط، إذ من أهم وظائف التفكـير التي يبرزها المتحدثون في هـذا المجـال وظيفتـان: الأولى: تحديـد المفاهيـم. والثانية: الاستدلال. فالمعاني تبـدأ إدراكات بسيطة لا يرافقها أحكام، ثم بالتراكـم المعرفي تنشأ علاقـات بين كثير من المعـاني، وتنشأ عن طريـق إدراك هذه العلاقـات معلومات أخـرى جديدة، فتوجد قاعـدة معلومات كبرى من المسلمـات والبدهيات والتجريبيات والحدسيات، والمشاعر والوجدانـات، ومن خلال الأخبار التي تأتينـا من خارجنا منها يكون الانطلاق. وعلى قدر سلامة الحواس، وانضبـاط المشاعر، وصـدق الأخبار تكون سلامـة المدركات، ثم الاستـدلال وهـو القول المؤلـف من قضايا متى سلمت لـزم عنها حكم.

ويمكـن تعريفـه بأنه هـو: التوصل إلـى حكـم تصديقي مجهول بواسطة حكم تصديقي معلوم.

فكمـا أن علم المنطق، أو الميزان، أو معيار العلم هو منطق العقل، فعلم أصول الفقه هو منطق الشرع، ومنطق العقل ومنطق الشرع يتسانـدان ولا يتعانـدان، ويتعاضدان ولا يتعارضـان، إذ استناد الأول إلى دلائل العقول، واستناد الثاني على الأدلة الشرعية وهي تتركب مع أدلة العقل لزوما؛ لتفيد، وقد يعتمد منطق الشرع على منطق العقل لبداهته، ولتعليم المتلقي أن يعمل عقله، وللتدليل على أنهما مؤتلفان لا مختلفان؛ ويحتاج منطق العقل إلى منطق الشرع لتسديده وضبطه، حتى يكون صحيح الشرع حاكما على منطق العقل وضابطا لحركته، فلا يسرح العقل إلا بقدر ما يسرحه النقل كما بينه الشاطبي؛ وذلك لما يعتوره من القصور، وقابليته للخداع.

إن نصوص الشـرع الإسلامي ذات دلالتـين: دلالة على أحكام الوقائع الجزئية التي وردت بشأنها، ودلالة على القواعد الضابطة لاقتباس الأحكام مـن تلك الأدلـة، فهي قـد أوضحت المنهج الأصـولي للنظـام التشريعـي وضوحًا لا لبس فيـه ولا غموض، بحيـث يستوعب هذا المنهج الأصولي أحـكام كل النوازل على مر العصـور، بينما لا يوجد منهج أصـولي في الأنظمة التشريعية الوضعيـة الغربيـة، إذ إنّه -كما يقـول السنهـوري-[1]: «ليس هناك علم واضح المعالم بيّن الحدود، يُسمَّى علم أصول القانون، ولكـن توجد دراسات تبحث في القانـون، وفي نشأته وتطوره، وفي طبيعتـه ومصادره وأقسامه» وتلك لا تصلح أن تُسمَّى أصلًا للقانون في ضوء تحديد كلمة «الأصل» -بمعنى دليل الشيء- أي عنـد علماء الأصـول التقليديين من المسلمين؛ لذلـك فإن فقهاء المسلمـين امتازوا علـى فقهاء الرومـان، بل امتـازوا على فقهاء العـالم باستخلاصهم من النصوص الشرعية أصولًا ومبادئ عامة وقواعـد كلية هي أصول استنباط الأحكام مـن أدلتها الإجمالية عن طريق الاجتهاد، وهذا هو ما سمّوه بعلم «أصول الفقه»[2].

(1) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/ ١٤.
(2) الإحكام لابن حزم ١/ ٣٨.

(1) الدكتور عبد الرزاق بن أحمد السنهوري، كبير علماء القانون المدني في عصره. مصري. ولد في الإسكندرية سنة ١٣١٢هـ- ١٨٩٥م، وابتدأ حياته موظفا في جمركها، وتخرج في الحقوق بالقاهرة سنة ١٩١٧، واختير في بعثة إلى فرنسا سنة ١٩٢١ فحصل على الدكتوراه في القانون والاقتصاد والسياسة سنة ١٩٢٦، وتولى وزارة المعارف بمصر عدة مرات، ومنح لقب «باشا»، واختير عضوا بمجمع اللغة العربية سنة ١٩٤٦، وعين رئيسا لمجلس الدولة بمصر سنة ١٩٤٩- ١٩٥٤م، واضطهد مدة، فصبر. ووضع قوانين مدنية كثيرة لمصر والعراق وسورية وليبيا والكويت. وحصل سنة ١٩٧٠ على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية. وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٩١هـ- ١٩٧١م. من كتبه المطبوعة: «أصول القانون» و«نظرية العقد في الفقه الإسلامي» ستة أجزاء، و«الوسيط» عشرة أجزاء، في التشريع الإسلامي، و«شرح القانون المدني في العقود» و«مصادر الحق في الفقه الإسلامي» ستة أجزاء. «الأعلام للزركلي ٣ / ٣٥٠».
(2) المصادر العقلية المختلف فيها عند الأصوليين لاستنباط الأحكام الفقهية «دراسة أصولية- القسم الثاني» الدكتور- حسن سالم مقبل الدوسي- مجلة البحوث الفقهية- العدد رقم (٧٢).



وقد وصفه الإمام الغزالي بأنه: علم «... ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب... فيه الرأي والشرع، ... فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[1].

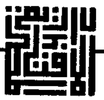
فهو قانون التفكير الصحيح بما أودع فيه من قواعد ضابطة يفخر بها أهله على أهل الأرض قاطبة.

وإن كثيرا من الناس يتحدثون عن منهجية التفكير، تارة بقولهم ثم لا تجد تفصيلا ولا بيانا ولا توضيحا، إنما هي مجموعة نداءات تدعو إلى التفكير السليم، أو العقلي، أو العملي، أو العلمي، أو الاستقرائي، أو الإبداعي، ثم تخرج من مقال طويل وربما كتاب كبير بأصفار معرفية لا تسمن ولا تغني من جوع.

وإليك عددا من القواعد العقلية والمنطقية التي يدعي صاحب المزالق أنها لا فائدة منها في الاستدلال والاستنباط وأنها مجرد إضاعة وقت، وقد استللتها من عشرات الكتب لأظهر فائدتها وأهميتها في هذا الجدول لندرك مدى حاجتنا إلى القواعد العقلية لمعرفة كيفية استفادة الأحكام من الأدلة الشرعية، وبدونها نقع في خلط كبير في الفهم والتطبيق، وقد جمعتها موثقة من كتب الأصول والفقه وغيرها تنبيها إلى أنها موضوعة موضع التطبيق والرعاية من العلماء وليست موضوعة موضع التنظير والجدل فقط:

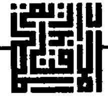
رقم	القاعدة
١	الإثبات مقدم على النفي. (فتاوى السبكي ٢/ ٥٩٩، والمجموع شرح المهذب للنووي ٣/ ٢١٩).
٢	اللازم إنما يستلزم ملزومه إذا كان اللازم مساويا له أو أخص لا أعم. (حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣١٣).
٣	اللازم عقلا لا مدخل للإرادة فيه. (التقرير والتحبير ١/ ٢٣٢).
٤	اللازم عقلا لا يتخلف عن الملزوم. (العطار على جمع الجوامع ٢/ ٢٠).
٥	المعلق بالشيء لازم من لوازمه. (العناية شرح الهداية ٤/ ٣٦١).
٦	المعلق بالشيء لا يثبت قبله العناية. (شرح الهداية ٦/ ٣٣٦، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام ١/ ٤٠٩).
٧	المعلق بشيئين لا ينزل عند وجود أحدهما. (تبيين الحقائق ٤/ ٢٧٦).
٨	المتأخر لا يكون سببا «علة» للمتقدم. (كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٧٧، والعناية ١/ ١٢).
٩	اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات. وقريب منها: انتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزومات ويعبر عنها بـ: «تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات». (الفروق للقرافي ٣/ ١٧٧، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/ ٥١٦، كشف الأسرار ١/ ٢٣، والتلويح على التوضيح ١/ ١٦٥، والتقرير والتحبير ٢/ ٣٦، ٣٧).
١٠	استحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم. (الفروق للقرافي ٣/ ١٧٨).
١١	استلزام إيجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه. (الفروق للقرافي ٢/ ١٤٢).
١٢	اعتبار الجزء بالكل باطل. وهي خلافية، فكثير من العلماء يعتبرون الجزء بالكل في كثير من الفروع. (شرح التلويح على التوضيح ٢/ ١٩٦، وتبيين الحقائق ٦/ ١٧٩، المبسوط للسرخسي ٤/ ١٢٢).
١٣	الابتداء لا يحتمل الشك. (أصول البزدوي ٢/ ١٤٣ مع كشف الأسرار).
١٤	الأصل في اللازم أن يكون مساويا في الثبوت والنفي. (العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣١٦).
١٥	الأعم لا دلالة له على الأخص. ومثلها: الأعم لا يدل على الأخص. (البحر المحيط للزركشي ٢/ ٣٧٣، وطرح التثريب ٤/ ١٩٧، والعناية ١/ ٣٣، ١٠/ ٢١٨، شرح فتح القدير للكمال ١٠/ ٢١٨).
١٦	الأعم لا يستلزم الأخص. (الفروق للقرافي ١/ ٣٥، وإعلام الموقعين ٣/ ٢٠٨، ٣١٠، والتلويح ٢/ ٨٤، والبحر المحيط ٤/ ١٦٤، ٧/ ٣٢٧، والتقرير والتحبير ١/ ٣٣٤).
١٧	الأعم لا ينافي الأخص. (فتاوى السبكي ٢/ ٤٣٠).
١٨	الأمر بالحقيقة المطلقة ليس أمرًا بشيء من قيودها. (الفتاوى الكبرى ٦/ ١٤٠، وإعلام الموقعين ٣/ ١٧٥) وفيه بشيء من صورها.
١٩	الأمر بالماهية الكلية أمر بجزئياتها. (الفروق للقرافي ٣/ ٧٥). وفي المعالم: لا يتناول الأمر بشيء من جزئياتها (المعالم في أصول الفقه للرازي ص٧٦).
٢٠	الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها. (شرح الكوكب المنير ص١١٢، والبحر المحيط ١/ ٢٩٧ وزاد فيه: ضمنا).

(١) المستصفى ص٤.



رقم	القاعدة
٢١	الإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلي. (البحر المحيط ٤/ ٩٠، شرح الكوكب المنير ص٣٧٣).
٢٢	الإيجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي. (حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ١٠، وكشف الأسرار ٢/ ١٣، والتلويح ٢/ ١٠١، ١٠٢).
٢٣	الإيهام في العلة أكثر محذورا من الإيهام في المعلول. (البحر المحيط ٧/ ٢٧٤).
٢٤	البعض معتبر بالكل. (بدائع الصنائع ٢/ ٢٣).
٢٥	التجريبيات من مقدمات البرهان. (بريقة محمودية ٢/ ٣٠٥).
٢٦	التعريفات لا يستدل عليها. (العناية شرح الهداية ١/ ٤٣).
٢٧	التعيين في المتعين لغو. (غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر للحموي ١/ ١٠٩)
٢٨	الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان. (درر الحكام شرح مجلة الأحكام علي حيدر ١/ ٧٤ المادة رقم ٧٥).
٢٩	الثابت لا يزول بالشك. (البحر المحيط ٨/ ١٥).
٣٠	الجزء لا يخالف الكل. (تبيين الحقائق للزيلعي ٤/ ٩٦).
٣١	الجمع بين الفعل والترك بالنسبة إلى الأمر الواحد محال. (تهذيب الفروق لابن الشاط ٤/ ٢١٩).
٣٢	الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض. (كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٥١).
٣٣	الحد لا يدخل في المحدود. (الجوهرة النيرة في الفقه الحنفي للعبادي ١/ ٤).
٣٤	الحكم بالشيء فرع تصوره. (التقرير والتحبير ١/ ٢٢٥).
٣٥	الحكم على الشيء فرع عن تصوره. ومثلها: الحكم على الشيء بدون تصوره محال. (التقرير والتحبير ٢/ ٨٣، وشرح الكوكب المنير ص١٥، وغمز عيون البصائر ٢/ ٣١٤).
٣٦	الدال على الأعم غير دال على الأخص. (الفروق للقرافي ١/ ٤٣، والبحر المحيط ٢/ ٢٩١، وشرح الكوكب المنير ص٣٣٦)
٣٧	الدليل النقلي إذا أدى إلى إثبات أمر وقام الدليل العقلي على نفي ذلك الأمر فإن الدليل النقلي يسقط اعتباره في هذا المحل. (البحر المحيط ١/ ٥٨).
٣٨	الدليل لا يقتضي مدلوله ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها بل يتعلق بالمدلول على ما هو به. (البحر المحيط ١/ ٥٦).

رقم	القاعدة
٣٩	الدليل يستلزم المدلول ولا ينعكس. (العناية شرح الهداية للبابرتي ٣/ ١٤٤).
٤٠	السالبة الكلية تقتضي نفي الحكم عن كل فرد. (البحر المحيط ٤/ ٩٣).
٤١	الشيء لا يبطل ما هو أقوى منه. (الموسوعة الفقهية الكويتية ١٤/ ١١).
٤٢	الشيء لا يتوقف بتوقف ضده. (تبيين الحقائق ٤/ ١٠٧).
٤٣	الشيء لا يستتبع مثله أي: لا يكون تبعا لمثله. (العناية ٦/ ١٨٤، وتبيين الحقائق ٤/ ٩٧).
٤٤	الضدان لا يجتمعان. (البحر المحيط ٨/ ٨٥).
٤٥	الضدان يتعاقبان في موضع واحد. (تبيين الحقائق ٤/ ٥٠).
٤٦	الضروري لا يعارضه النظري. (الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/ ٥٣٢).
٤٧	الظن لا يرفع الشك. (التقرير والتحبير ٣/ ١٧٣).
٤٨	الظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه وقع معتبرا. (فتاوى السبكي ٢/ ٢٠٩)
٤٩	الظن يخطئ ويصيب. (الفصول في الأصول ٣/ ٢٦٠).
٥٠	الظن يزداد قوة عند كثرة الأشباه كما يزداد عند كثرة الأصول. (كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٠٢)
٥١	الظني لا يعارض القطعي. وقد يعبرون عنها بـ: الظن لا يعارض القطع. (كشف الأسرار ١/ ٢٩٥، والتقرير والتحبير ٣/ ١٧٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣٤٣).
٥٢	الظنيات ليس فيها ترتيب وتقديم وتأخير وليس فيها خطأ في نفس الأمر. (البحر المحيط ١/ ٥٢).
٥٣	العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب. (الفتاوى الكبرى ١/ ٦٣).
٥٤	العلم لا يطلق إلا على الجازم (عند المتكلمين). (فتاوى السبكي ٢/ ٣٦٦).
٥٥	العمل بأرجح الظنين واجب. (البحر المحيط ٤/ ٤٩٤، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٢/ ٣١).
٥٦	القاطع مقدم على المظنون. (إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٢/ ١٠٦).
٥٧	القضايا الشرطية يشترط فيها الاطراد دون الانعكاس. (غمز عيون البصائر ٢/ ٣٠).



رقم	القاعدة
٥٨	القطعي لا يثبت بظني. (شرح فتح القدير للكمال ١/ ٤٥٢).
٥٩	القليل جزء من الكثير. (كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٥٧).
٦٠	القليل ملحق بالكثير. (التقرير والتحبير ٣/ ٢٩).
٦١	الكامل لا يتأدى بالناقص. (كشف الأسرار ١/ ٢٧٨).
٦٢	اللازم إنما يستلزم ملزومه إذا كان اللزوم مساويا له أو أخص لا أعم. (حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ١٣١).
٦٣	اللازم عقلا لا يتخلف عن الملزوم. (حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٢٠).
٦٤	الكل لا يضاف لجزئه. (التجريد لنفع العبيد- حاشية البجيرمي على المنهج ٤/ ٣١٨).
٦٥	اللفظ الدال على الكل دال على جزئه في الأمر وخبر الثبوت.
٦٦	اللفظ الدال على الكل دال على جزئه مطلقا. (تهذيب الفروق لابن الشاط. هامش الفروق ١/ ١٣٤).
٦٧	الماهية المركبة تنتفي بانتفاء جزء من أجزائها. (البحر المحيط ٣/ ٢٥ – ط/ كتبي).
٦٨	الماهية المركبة من أجزاء تنعدم بانعدام بعض أجزائها. (شرح الخرشي على مختصر خليل ٤/ ٤٣).
٦٩	المتأخر لا يكون سببا للمتقدم. (العناية شرح الهداية ١/ ١٣،١٢).
٧٠	المتعارف المعتاد متى خرج عليه الخطاب صار كالمنطوق به فيه فيصح اعتبار العموم فيه. (الفصول للجصاص ١/ ٢٥٨).
٧١	المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء. (حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٦٦)
٧٢	المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية. (حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣١٢)
٧٣	المجاز لا يستعمل في الحدود. (مواهب الجليل ٤/ ٢٢٣)
٧٤	المحتمل لا يكون حجة. (أصول السرخسي ٢/ ٢٠٩).
٧٥	المقدم على المقدم مقدم. والبعض يقيدها باتحاد الاعتبار. (حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣١٣).

وهـذا فالذي ذكرته قليل مـن كثير، وما تركتـه أكثر مما ذكرت، وهي جميعا تحتـاج إلى إظهار وشرح وبيـان وتمثيل، لكن الذي يكفـي في مقامـي هذا التنبيه علـى أهميتهـا واستحضارها لكل ناظـر أو مناظـر، فطرحهـا بعيـدا وإخراجها من علـم الأصول إنمـا هو دعوة لفوضـى في الاستنباط والاستـدلال وترك الأمور تحكمها تصورات خاطئـة أو أهواء مائلة، ومن يذم هذه القواعد بحجـة أنها من الفلسفة أو المنطق فإنما يـذم عقله، وأحكامه بعد هـذا لا يوثق بها. وأما ادعاء صاحب المزالـق أن الكامل إذا تأمل وجـد البحث عنها إنما هو مجرد إضاعـة وقت بالنسبة إلى طالب العلـم[1]. فهذا غير مقبول وغير مسلم منه، فإن فيه اتهاما لأجيال متعاقبـة من أهل الأصول بالعبث، وحاشـا لأهل الأصول الذين تململ صاحب المزالق من شـدة تدقيقهم في الألفاظ واجتهادهم في وضـع كل لفظـة في موضعهـا، أن يضعـوا هـذه المباحـث الطويلـة عبثا دون فائـدة، وقد وجدنا عنايتهـم في المختصرات. وأمـا أنـه غير مسلـم منه ذلك، فـإن علم الأصول ليـس ضابطا لاستنبـاط الأحكام الفقهية فحسب بل هـو علم ضابط للمعرفة وللتفكـير الموضوعـي فهـو أصول للفهـم مطلقـا، وتمثل كتب الأصـول التـي وضعها أهلـه نظريـة إسلامية للمعرفـة متكاملة الأركان متسلسلـة المعـاني، مرتبـة ترتيبا منطقيـا متصاعدا؛ لذا وجدنا مثل الإمام ابن القصار المالكي[2] يبتدئ مقدمته الأصولية والتـي هـي واحدة من المصـادر الأربعة لكتـاب تنقيح الفصول للقـرافي[3] بهذا الفصل العجيب الذي يؤسس بداية جادة لنظرية المعرفـة عند علماء الإسلام وبخاصة الأصوليين. قال ابن القصار في مقدمته بعد الافتتاحية: أما بعد فإن الله تبارك وتعالى لما أراد أن

---

(١) مزالق الأصوليين ص٦٣.

(٢) هـو علي بن أحمد، أبو الحسـن، البغدادي، الأبهر الشـيرازي، المعروف بابن القصار، فقيه مالكي أصولي، حافظ، ولي قضاء بغداد، تفقه بأبي بكر الأبهري وغيـره، وبه تفقه أبو ذر الهـروي والقاضي عبد الوهـاب ومحمد بن عمروس وغيرهـم، له: عيون الأدلـة وإيضاح الملة في الخلافيات، توفي سـنة ٣٨٩هـ. «شجرة النور الزكية ص٩٢، ومعجم المؤلفين ٧/ ١٢».

(٣) فقد قـال القرافي في مقدمة التنقيح المخطوطة: «أما بعد: فإن هذا كتاب جمعتُ فيه مسـائل «المحصول» للإمام فخر الدين، وأضفتُ إليه مسائل كتاب الإفادة للقاضي عبد الوهـاب المالكي وهو مجلدان، وكتاب الإشـارة للباجي، وكلامًا لابن القصار في الأصول». وهذا قريب جدا مما ذكره في أول الذخيرة حيث قال: واعتمدت في هذه المقدمة على أخذ جملة كتاب الإفادة للقاضي عبد الوهاب وهو مجلـدان في أصول الفقه، وجملة الإشـارة للباجي، وكلام ابن القصار في أول تعليقـه في الخلاف، وكتاب المحصول للإمام فخر الدين بحيث إني لم أترك من هذه الكتب الأربعة إلا المآخذ والتقسيم والشيء اليسير من مسائل الأصول مما لا يكاد الفقيه يحتاجه مع أني زدت مباحث وقواعد وتلخيصات ليست في المحصول ولا في سـائر الكتب الثلاثة. «الذخيرة في الفقه المالكي للإمام القرافي ١/ ٥٦».

يمتحن عباده وأن يبتليهم فرق طرق العلم، فجعل منها ظاهرا جليا وباطنا خفيا؛ ليرفع الذين أوتوا العلم كما قال عز وجل: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ١١]، والدليل على أن ذلك كذلك: هو أن الدلائل لو كانت كلها جلية ظاهرة لم يقع التنازع، وارتفع الخلاف، و لم يحتج إلى تدبر ولا اعتمال ولا تفكر، ولبطل الابتلاء، و لم يحضر الامتحان ولا كان للشبهة مدخل ولا وقع شك ولا حسبان ولا ظن، ولا وجد ذهول؛ لأن العلم كان يكون طبعا، وهذا قياس، فبطل أن تكون العلوم كلها جلية، ولو كانت كلها خفية لم يتوصل إلى معرفة شيء منها إذ الخفي لا يعلم بنفسه؛ لأنه لو علم بنفسه كان جليا، وهذا فاسد أيضا، فبطل أن تكون كلها خفية، وإذا بطل أن يكون العلم كله جليا، وبطل أن يكون كله خفيا، ثبت أن منه جليا ومنه خفيا[1]. وهذه مقدمة كل علم ومنطلق كل بحث إذا أريد الوصول إلى نتائج.

فمنطلق التفكير عند الأصوليين كهو عند المناطقة، يبدأ من معلومات متراكمة في الذهن وهي بدهيات أو أوليات أو مسلمات، لكن الفارق أن المواد الخام الفكرية عند المناطقة عقلية مجردة، أو حسية، أو عادية بضميمة العقلية إليهما، أما عند الأصوليين فيزاد على ما ذكر مصدر الوحي الثابت من كتاب وسنة وما دلا عليه من أدلة أخرى يسميها بعضهم أدلة تبعية، وعند التحقيق الجميع يعتد بها ما بين مكثر ومقل، أو بتسمية مغايرة لغيره، فيرى خلافًا ظاهريًا لكنه في الحقيقة ليس كذلك كالعرف والمصالح المرسلة وغيرها.

والفكر الأصولي إنما تبنى أصوله على مصادر عقلية أو نقلية قطعية -متواترة أو شبيهة بالمتواتر- فيما هو أعم كالقواعد العامة المستفادة من مجموع نصوص الشريعة إما في باب أو ما هو أعم منه، وهذه المنطلقات الفكرية هي التي تأسست عليها المعرفة الشرعية عند الأصوليين؛ لذا تجد اهتمامهم كبيرا بهذا الباب فيصدرون كتب الأصول كثيرا بإثبات هذه الحقيقة.

(١) مقدمة في أصول الفقه لابن القصار ص٥٤.

فأين إضاعة الوقت في شيء تتأسس عليه نظرية معرفية؟ لقد كان ينبغي أن تكون مصدر فخار في عالم يولي اهتماما بالغا للتعاريف التي يسمونها تحديد المفاهيم أو المصطلحات، ويضعون الكتب والمعاجم لبيان المصطلحات الخاصة بكل علم، ويعدونها أساسا تبنى عليه البحوث العلمية، إذا بصاحب المزالق يعد هذا عبثا ومضيعة للوقت ومزلقا خطرا ينبغي أن تتجرد منه كتب الأصول.

إذا محاسني اللاتي أُدِلُّ بها صارت ذنوبي فقل لي كيف أعتذر؟[1]

أما النبذة التي يذكرونها من علم الميزان[2] في أول كل فن فهي في غاية الأهمية، ويحتاج إليها في كل علم وليس علم الأصول فقط، وقد وضع الإمام الغزالي مقدمة منطقية ضافية في بداية المستصفى، وخير الدارس أو ناسخ الكتاب أن يثبتها أو يتركها، ونص على أنها مقدمة كل علم، وذلك أن أي علم يتكون من مصطلحات تحتاج إلى تحديد، وقضايا تحتاج إلى إقامة الدليل عليها، وهذان الأمران يحتاجان إلى القواعد المنطقية؛ لضبطهما، بل علم المنطق في حقيقته ليس إلا التصورات التي تضبط الأول والتصديقات[3] التي تضبط الثاني.

فقول صاحب المزالق: «ومسائل في مبادئ الفن كذلك»[4].

أي: تحتاج إلى مزاولة وتحقيق وبحث، ولا يترتب عليها بعد ذلك حكم يوجب استفراغ الوسع فيه وبذل الجهد.

(١) بيت للبحتري وهو الوليد بن عبيد الله بن يحيى بن عبيد من قصيدة يمدح بها علي بن مر ومنها قبل هذا البيت وبعده:

لم يبق من جل هذا الناس باقية ... ينالها الفهم إلا هذه الصور
جهل وبخل وحسب المرء واحدة ... من تين حتى يعفى خلفه الأثر
إذا محاسني اللاتي أدل بها ... كانت ذنوبي فقل لي كيف أعتذر؟
أهز بالشعر أقوامًا ذوي وسن ... في الجهل لو ضربوا بالسيف ما شعروا
علي نحت القوافي من مقاطعها ... وما علي إذا لم تفهم البقر

(معجم الأدباء لياقوت الحموي ٢ / ٤٨٤، ٤٨٥).

(٢) علم الميزان هو علم المنطق، وسمي بذلك؛ لأن به توزن التعاريف الصحيحة من الفاسدة عن طريق التعاريف أو القول الشارح، ويختص بها قسم التصورات من هذا العلم، وتوزن به الاستدلالات الصحيحة والفاسدة عن طريق قسم التصديقات كما هو معلوم.

(٣) رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، أ/ محمد محيي الدين عبد الحميد ص١١.

(٤) مزالق الأصوليين ص٦٣.



ثـم قال: «فإن ذكرهـم نبذة من علم الميزان في أول كل كتاب في الغالـب يحتاج إلى مزاولة وتحقيـق وبحث، ولا يترتب عليه بعد ذلك حكم يوجب استفراغ الوسع فيه وبذل الجهد».

وأقـول: إن هذه المبـادئ التي يعيب صاحـب المزالق ذكرها في بداية كل فن مهمة جدا بخاصة بعد كثرة التصانيف وتمايز العلوم بعضهـا عن بعض وتداخلهـا واحتياج بعضها إلـى بعض، وقد وضع العلماء ضوابط وقواعد بها يعرف المصنف النافع من غيره، وأنواع التصانيـف، ومقدمات العلوم ومبادئها إذا تأملناها جيدا وجدنا إفادتها غير خافية.

ثم قـال منتقدا ذكر بعض المباحث المنطقيـة تفصيلا: «وإذا تأمل الناظـر تباين آراء الجهابذة في حد العلـم استغاث بالله عز وجل، فإنه يجد التنافي في أول بحث، فمنهم من حد العلم بأنه الإدراك الجـازم ثم تكاثرت الحدود، ولم يقـع إجماع على حد أصلًا بين أهـل الفن على أقوال يعرفها من عـرف الفن، ثم ولع الاختلاف في التعريف بعد هذا هل هو حد ورسم؟ ومنهم من قال: لا يحد ولا يرسم. ثم اختلفوا فقيل: لا يحد؛ لتعذر معرفة حده.

وقيـل: بل لا يحد؛ لأنـه معلوم لكل أحد، ويعـرف حقيقته كل أحـد على نـزاع بعد هـذا الاختلاف ومناقشـات في كل جملة تذهل الفكر إن لم يلاطفه الحق سبحانه[1]».

ولي معه في هذه المقولة وقفات:

الوقفة الأولى: أن الأصوليين باهتمامهم في أول الكتب الأصولية بتعريـف العلم قد برهنوا على مزيـد عنايتهم واحتياطهم لحراسة العلـم، فإن العلـم يطلق بإطلاقات عدة، منهـا: الإدراك الشامل للتصـور والتصديـق، يعنـي سـواء أكان إدراكا لمفـرد مجردا عن الحكـم، أو إدراكا لنسبـة فيه حكم على شـيء. ومنها: الإدراك الجـازم المطابق لموجب، وقـد يطلق ويراد بـه الإدراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني[2].

وأول ما نجده في كتب الأصول في تعريف علم الأصول وتعريف الفقـه أنهم يقولـون: العلم بالدلائل الإجماليـة، أو معرفة دلائل الفقه إجمالا، فاحتاجوا أن يبينوا أولا معنى العلم والمقصود به في هذه التعاريف وأمثالها، والفرق بينه وبين المعرفة، وأيهما أسد في التعريف، وهـذا أمر يحمدون عليه ولا يذمون، وهو من التوفيق لا من المزالق.

وأمـا الاختلاف الكبير الواقع في بيان معنى العلم فقد قال الشيخ زروق: والاختـلاف في الحقيقة الواحدة -إن كثر- دلّ على بُعْد إدراك جملتهـا، ثمّ هـو إن رجع لأصل واحـد يتضمن جملة ما قيـل فيها، كانت العبارة عنه بحسب ما فهم منه، وجملة الأقوال واقعة على تفاصيلـه. واعتبار كلّ واحد له على حسب مثاله منه علمًا، أو عملًا، أو حالًا، أو ذوقًا، أو غير ذلك[1].

والمعرفة تطلق علـى اليقين والظن، فإدراك الأحكام بعضه علمي قطعـي، وبعضه ظني محتمل. بخلاف العلـم، فالأصل أنه حقيقة في الإدراك اليقيني.

وثـم تفرقة أخـرى أشـار إليهـا الفتوحـي وهـي أن المعرفة من حيـث إنها علم مستحـدث، أو انكشاف بعـد لَبس: أخص من العلـم؛ لأنه يشمل غير المستحدث وهـو علم الله تعالى، ويشمل المستحـدث، وهو علم العباد. ومن حيث إنها يقين وظن أعم من العلم لاختصاصه حقيقة باليقيني.

وإذا أطلقـت المعرفـة على التصـور الذي لا حكم معـه، يعني: المجرد عن التصديق كانت قسيما للعلم، أي مقابلة له. والله تعالى يوصف بالعلـم ولا يوصف بالمعرفة، فيقال: الله عالم، ولا يقال: عارف، وذلك لأمور منها:

١- أن الأسماء والصفات توقيفية.

٢- ومنها: أن علـم الله تعالى يقيني لا ظني، فالأنسب أن يقال: عالم.

٣- ومنها: أن المعرفة تكون بعد سبق خفاء، أما العلم فلا يلزم أن يكون بعد سبق خفاء.

«فعلـم الله» سبحانـه وتعالـى «قديم»؛ لأنـه صفة مـن صفاته،

(١) مزالق الأصوليين ص٦٠، ٦١.
(٢) شرح التلويح على التوضيح ١/ ٤٠.

(١) الشيخ زروق في قواعده ص٧.



وصفاته قديمة، «ليس ضروريا ولا نظريا» بلا نزاع بين الأئمة، «ولا يوصف» سبحانه وتعالى «بأنه عارف». قال ابن حمدان في نهاية المبتدئين: علم الله تعالى لا يسمى معرفة، حكاه القاضي أبو يعلى إجماعا، وعلم المخلوق محدث[1].

والمعرفة غالبا تقال في المحسوس، والعلم غالبا يقال في المعقول. قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠].

ثم إن معرفة هذه الأحكام إما أن يكون بالفعل أي بالاستدلال، أو بالقوة القريبة من الفعل، أي بالتهيؤ[2].

الوقفة الثانية: ينتقد صاحب المزالق منهجية الأصوليين في تحديد المفاهيم مع أن تحديد المفاهيم من أولويات البحث العلمي، ولا يمكن لبحث أن يسير في طريق قويم دون تحديد المفاهيم المبحوث عنها والمستعملة في هذا البحث. كما لا يمكن لمحاورة -مناظرة- أن تجرى بصورة صحيحة ما لم تتحدد المفاهيم، ويعلم كل محاور مقصد صاحبه في كل ما يقول ويعرض؛ لذا جاءت القاعدة: أن الحكم على شيء فرع عن تصوره.

وقد جعل الأصوليون والمناطقة «التعريفات» أو «الحدود» مبدءًا مهمًا من مبادئ القضايا، ومقدمة لا بد منها تسبق الاستدلال، فمن الأوليات تصور الأشياء على حقيقتها.

والمسلمون يمتلكون من عصور متقدمة منهجية فكرية علمية رائدة، وتراثهم وجهودهم العلمية في أصول البحث العملية متقدمة وسابقة، فليسوا بحاجةٍ إلى اللجوء إلى شرقيين أو غربيين لاستيراد مناهجهم، أو الاستئناس بهم؛ لتصحيح ما عليه المسلمون وإثبات أنهم على الدرب سائرون، فالمسلمون منهجهم مستمد من دينهم كتابًا وسنةً، وما استمد منهما بالاستقراء من قواعد وأحكام.

ثم إن تدقيق الأصوليين في التعريف هل هو من قبيل الحد أو الرسم إنما هو أثر من العمق والبعد عن السطحية، وهي سمة من سمات

(١) شرح الكوكب المنير ١/ ٤٣، والمختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص٣٦، وإجابة السائل شرح بغية الآمل ص٥٧.

(٢) شرح الكوكب المنير ١/ ٤٣.

البحث العلمي، وبها يحصل الوقوف على أدق العبارات، وهي طريق لترجيح تعريف على تعريف، وما أجد مثل الأصوليين في هذا الشأن، فتدقيقهم في التعريفات وتحديد المفاهيم، حتى يكون البحث موجها إلى معنى واحد محدد، ولو اختلفت المفاهيم وعلم المراد فلا مشاحة، ومن هنا قالوا: لا مشاحة في الاصطلاح. فمفهوم المخالفة عند الباجي والشيرازي وآخرين يسمونه دليل الخطاب، وفحوى الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب عند الشيرازي هو دلالة الاقتضاء[1] أما القرافي فلحن الخطاب عنده هو دلالة الاقتضاء[2]. ولما سمى الإمام الغزالي ما يسميه الآخرون مفهوم الموافقة بفهم غير المنطوق من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ويعتبره قسمًا قائمًا بذاته، قال: «وهذا يسمى مفهوم الموافقة، وقد يُسمى فحوى اللفظ ولكل فريق اصطلاح فلا تلتفت إلى الألفاظ واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس»[3].

وقال صاحب المزالق بعد ذلك: «وقالوا: المراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق، ولا سبيل مع هذا إلى الظن في الأصول، والحال أن أكثر مسائل الفن ظنية كما قرره البدر دام إشراقه، وهو أصح لمن ألهمه الله سبحانه»[4].

يعني: أنه مع تعريف العلم بأنه الاعتقاد الجازم المطابق، لا سبيل إلى الظن في الأصول، بل الأصول حينئذ تكون كلها قطعية، وفي الواقع نجد أن أكثر مسائل الفن ظنية.

وأقول: اهتم الأصوليون بتحديد معنى العلم والفرق بينه وبين المعرفة وما دون ذلك من مراتب الإدراك؛ لما في مراعاة مراتب الإدراك من أثر بالغ في الفكر والمعرفة، ويظهر ذلك في ثنايا حججهم وتناولهم للمسائل.

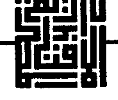
فتجد ذلك واضحًا في بحثهم عن كون المسألة قطعية أو ظنية، وقد يقولون علمية وعملية، ويترتب على ذلك أمور في

(١) اللمع في أصول الفقه ص٢٥.

(٢) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٥٣- ٥٥، ٢٧٠- ٢٧٣.

(٣) المستصفى ٢/ ١٨٦.

(٤) مزالق الأصوليين ص٦١، ٦٢.



التقليد[1]، والتصويب والتخطئة في الاجتهاد[2]، وفي تخصيص القطعي بالظني والعكس[3]، ونسخ الظني بالقطعي والعكس[4]، وقطعية دلالة العام على الأحكام وعدمها[5]، وأنواع الإجماع[6]، والأقيسة من حيث القطعية والظنية[7]، وتأثير ذلك على الحجية، والخبر المتواتر والآحاد، ودرجة إفادة كل منهما[8].

والمهتمون بذلك على النحو المذكور جميع الأصوليين، لكن منهم فريق أولى هذا الأمر عناية خاصة حيث صدر كتابه مختصرًا أو مطولًا بضبط ما يتعلق بالإدراك ومراتبه، وما يتعلق بكل قسم من أحكامه، وفي الطليعة من هؤلاء الإمام الغزالي في مقدمة المستصفى، وقد وصفها بأنها تصلح مقدمة لجميع العلوم، وأنها منطقية، وأنه اختصرها من كتابه المنطقي «محك النظر» وكتابه «معيار العلم»[9]. ومن الأصوليين من تأثر بالغزالي في هذا المنهج، سواء أكان مختصرًا لكتابه «المستصفى» أم كان مؤلفًا في علم الأصول بالاستقلال، وممن اهتم بالمقدمات المنطقية: الشيخ موفق الدين بن قدامة المقدسي، في كتابه «روضة الناظر وجنة المناظر»[10]، وقد نبه المشتغلون بالروضة شرحا واختصارا كالشيخ ابن بدران والنجم الطوفي، على تأثر الموفق المقدسي بالحجة الغزالي في هذا المنهج[11]. وابن رشيق المالكي في مقدمة اللباب[12]، والعلامة ابن الحاجب المالكي، والإمام ابن جزي الكلبي في مختصره المسمى: تقريب الوصول إلى علم الأصول، حيث بداه بجعل الفن الأول من فنون الكتاب الخمسة: في «المعارف العقلية» ثم جعل مدارك العلوم أول مسألة من هذا الفن[1]، وتبعه في ذلك ابن عاصم الأندلسي في ألفيته الأصولية المسماة بـ: «مَهيَع الوصول في علم الأصول»، وأول ما نظمه بعد المقدمة: القول في مدارك العلوم[2]. والإمام الزركشي في كتابه البحر المحيط.

أقسام الإدراك عند الأصوليين:

مراتب الإدراك عند الأصوليين خمسة: العلم، والجهل، والشك، والظن، والوهم[3].

وتكلموا على مدى إمكانية تعريف العلم[4]. وهل تتفاوت العلوم في إدراكها أو لا؟[5].

وتناولوا مقابله وهو الجهل تعريفا وتقسيما وحكما[6].

والظن تعريفا وتقسيما وتفاوتا، وبيان حكم العمل بالظنون في الشرع[7].

ثم مرتبة الشك تعريفا وتقسيما، وهل تبنى عليه أحكام؟ ومتى تبنى؟[8] ثم مرتبة الوهم وهو عكس الظن، وبينوا حكم

---

(1) حيث يفرقون بين التقليد في الفروع الفقهية الظنية، والتقليد في الأصول العقدية القطعية اليقينية. انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢/ ٣٦٥، روضة الناظر لابن قدامة ٣/ ١٠١٧، الإبهاج ٣/ ٢٧٤.

(2) وذلك في بعض المسائل، وأهمها تأثيم المخطئ في القطعيات دون الفروع الفقهية الظنية العقدية اليقينية. انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٧٥، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩.

(3) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٣٢١، وروضة الناظر ٢/ ٧٢٦.

(4) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ١٥٠، وروضة الناظر ١/ ٣٢٧.

(5) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٤٤، وروضة الناظر ٢/ ٦٦٦.

(6) حيث يقسمون الإجماع إلى قطعي وظني، ويفرقون في الحكم على المنكر في كل منهما، انظر: العدة ٢/ ٥٨، وروضة الناظر ٢/ ٥٠٠.

(7) انظر: البحر المحيط ٧/ ٣٦.

(8) انظر: روضة الناظر ١/ ٣٦٢، ٣٤٧، وأصول السرخسي ١/ ٢٧٤، ٣٢٥.

(9) المستصفى ص١٠.

(10) انظر: روضة الناظر ١/ ٦٤ وما بعدها.

(11) شرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٩٢.

(12) لباب المحصول في علم الأصول (مختصر المستصفى) لابن رشيق المالكي ١/ ١٨٨

(1) تقريب الوصول ص٣٣.

(2) مَهيَع الوصول لابن عاصم الأندلسي المالكي ص٢٥.

(3) انظر شرح العضد على ابن الحاجب عضد الدين الإيجي ص١٤، وشرح الكوكب المنير ١/ ٧٣- ٧٤، وحاشية البناني على جمع الجوامع ١/ ٢٤٧- ٢٥٦، وشرح العضد على ابن الحاجب ص١٤، وشرح الكوكب المنير ١/ ٧٣- ٧٤، وحاشية البناني ١/ ٢٤٧- ٢٥٦، ومَهيَع الوصول في علم الأصول ص٢٥، ٢٦.

(4) انظر مثلا: المستصفى ١/ ٧٧، حيث قال الغزالي -رحمه الله-: «وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي، بعبارة محررة، جامعة للجنس والفصل الذاتي... إلخ» وانظر: الإحكام للآمدي ١/ ١١، والبحر المحيط ١/ ٧٥-٧٦.

(5) انظر البحر المحيط ١/ ٧٩- ٨٢، وشرح الكوكب المنير ١/ ٦١، والبرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/ ١٦٣.

(6) مختار الصحاح لأبي بكر الرازي مادة (جهل)، والمصباح المنير للفيومي مادة (جهل).

(7) المصباح المنير (ظن) ص٣٨٦- ٣٨٧، مختار الصحاح (ظن) ص٤٩٤. والبحر المحيط (١/ ١٠٣)، وشرح الكوكب (١/ ٤١)، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين بن العراقي ١/ ٥٥، الإحكام للآمدي ١/ ٣٠، إجابة السائل ص٦١، وإرشاد الفحول للشوكاني ص٥.

(8) انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ص١١٣ الفرق رقم (٢٠٨)، وتهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي٣/ ٥٦، والكليات ص٣٥٠، والتوقيف ص٥٦، والبحر المحيط ١/ ١٠٧.

العمل به[1].

ومن أهم آثار هذا الاهتمام: توظيف المعلومات توظيفا مقننا منضبطا له شروطه التي إذا روعيت توصلنا إلى نتائج صحيحة، ومتى اختلت وصلنا لا محالة إلى نتائج خاطئة على قدر الاختلال الحاصل في المقدمات أو بعضها. فيمكن من خلال ذلك:

١- أن نرد المجهولات إلى المعلومات لنثبتها بها عن طريق العلاقات.

٢- وأن نرد غير الثابت إلى الثابت.

٣- وأن نرد المظنون إلى المقطوع.

٤- وأن نرد المختلف فيه إلى المتفق عليه.

٥- وأن نرد النظري إلى الضروري.

٦- وأن نرد المتشابه إلى المحكم.

٧- وأن نرد الجزئيات إلى الكليات كما في الاستقراء.

٨- بل وأن نرد الجزئيات إلى الجزئيات في التمثيل، وهو يوازي القياس عند الأصوليين.

٩- وننتقل من الملزومات إلى اللوازم، والعكس.

١٠- وننتقل من المؤثر إلى الأثر والعكس، عن طريق القياس الإني والقياس اللمي.

١١- وعلى أن نرد الغيب إلى الشهادة.

١٢- ونرد المعاني إلى نظائرها من المحسوسات وغيرها.

وهذا كله يمثل القاعدة الكبرى والأولى للعلوم وأصول الإدراك؛ لذا كانت محل اهتمام الأصوليين في بداية كثير من كتبهم كما بينت ذلك من قبل، فليست العلوم كلها قطعية وإلا لاستوى جميع الناس في إدراكها، وتساووا في العلم؛ وليست كلها نظرية، وإلا لما وصلنا إلى أي معرفة للزوم الدور أو التسلسل، إذ لو رددنا النظري إلى مثله لاحتاج النظري الثاني إلى ثالث يرد إليه وهكذا إلى ما لا نهاية وهو التسلسل وهو باطل عقلا، فلا بد من نهاية يقف العقل عندها أو يرد النظري إلى نظري ثان، ويرد الثاني إلى الأول، وهو الدور التوقفي وهو باطل أيضا، وكلاهما لا يوصل إلى معرفة.

وقول صاحب المزالق: «والحال أن أكثر مسائل الفن ظنية» لي معه فيه وقفتان:

الوقفة الأولى: وفيها مسألتان:

المسألة الأولى: في دخول الظنية في قواعد أصول الفقه:

اختلف العلماء في هذه القضية على قولين:

القول الأول: إن قواعد أصول الفقه منها القطعية ومنها الظنية؛ ولذلك جعلوا الأدلة الإجمالية هي: الكتاب، والسنة، والإجماع والاستدلال.

وهو تصرف جمهور الأصوليين حيث قسم الكثير منهم الأدلة إلى أدلة متفق عليها وأدلة مختلف فيها كما هو مذكور في جمهرة كتب الأصول القديم منها والحديث.

ثم إن الواقع شاهد بذلك؛ حيث إن جميع كتب الأصول مشحونة بالخلافيات في تصور القواعد، والاعتداد بها والتدليل عليها.

وأيضا: فإن كثيرا من الاختلافات الفقهية مردها إلى الاختلاف في القواعد الأصولية.

وأيضا: فإن الأصوليين ذكروا من أسباب الاختلاف: الاختلاف في القواعد الأصولية، بل وصنف البعض في ذلك مصنفات.

بل قد يكون الخلاف في القواعد الأصولية مركبا، وأعني بذلك أن يختلف في مسألة أصولية ثم ينبني على هذا الاختلاف اختلاف آخر في قاعدة أخرى أصولية كذلك.

القول الثاني: ذهب فريق آخر منهم إمام الحرمين والغزالي والشاطبي إلى تحتم كونها قطعية، ومنعوا أن تكون القوانين الكلية الظنية من أصول الفقه؛ ولذلك حصروا الأدلة في ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع.

قال إمام الحرمين في التلخيص: الذي ارتضاه المحققون أن ما لا يُبْتَغَى فيه العلم كأخبار الآحاد والمقاييس لا يعد من أصول الفقه.

(١) ترتيب مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، رتبه/ محمود خاطر ص٨٨١ «و هـ م» المصباح ص٢٥٨، ٢٥٩. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة للشيخ زكريا الأنصاري ص٨، وشرح الكوكب المنير ١/ ٧٦، والكليات ص٩٤٣، والبحر المحيط ١/ ١١١. وانظر: ضوابط المعرفة للشيخ عبد الرحمن الميداني ص١٢٣-١٢٦ بتصرف واختصار.

فإن قيل: فأخبار الآحاد والمقاييس لا تفضي إلى العلوم، وهي من أدلة أحكام الشرع. قيل له: إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلة على وجوب الأعمال، وذلك مما يدرك بالأدلة القاطعة، فأما العمل المتلقى منها فيتعلق بالفقه دون أصوله[1].

وقال في البرهان: فإن قيل: معظم المسائل الشرعية ظنون. قلنا: ليست الظنون فقها، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون؛ ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد والأقيسة لا توجب العمل لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهو الأدلة القطعية على وجوب العمل عند رواية الآحاد وقيام الأقيسة.

قال: وهما وإن لم يوجدا إلا في أصول الفقه لكن حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول عليه، ويرتبط الدليل به، وتبعه ابن القشيري، وقال: أطلق الفقهاء لفظ الدليل على أخبار الآحاد والقياس، وهو خلاف هين[2].

واستدل الشاطبي على هذا القول بأدلة ألخصها فيما يلي:

الدليل الأول: أن أصول الفقه راجعة إلى كليات الشريعة وهذا ثابت بالاستقراء وهو قطعي، وما كان كذلك فهو قطعي؛ لأنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

الدليل الثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة.

وأيضا لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها.

الدليل الثالث: أنه لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات. وقد قال بعضهم: لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع و لم نتعبد بالظن إلا في الفروع؛ ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل كالقول في عكس العلة ومعارضتها والترجيح بينها وبين غيرها وتفاصيل أحكام الأخبار كأعداد الرواة والإرسال فإنه ليس بقطعي[1].

الثانية: هل أكثر أصول الفقه ظنية؟ وكيف عرف صاحب المزالق هذا؟

ولا بد من التنبيه إلى أن دائرة المتفق عليه من المعاني الأصولية كبيرة، ولكنه لا يُعرض دائمًا لأمور:

إما لبداهته وتسليم الجميع به، أو لأن الكلام فيه قليل جدًّا، إذ لا يعدو أن يكون حكاية له فقط ولا يحتاج لجدل طويل، أو إقامة دليل، أو عرض مستفيض.

أما المختلف فيه فإنه يحتاج إلى عرض تحرير محل الخلاف، والأقوال والآراء في الخلاف، وأدلة كل قول، ومناقشة الأقوال والأدلة والترجيح ومن هنا تأخذ المسألة المختلف فيها مساحة كبيرة.

فالواقع أن أكثر الأصول قطعي متفق عليه، وأن الظني المختلف فيه أقل من القسم الأول المتفق عليه. والمسائل الخلافية كثيرا ما يكون الخلاف في جانب من جوانب المسألة وليس في كل المسألة، والخلاف كثيرا في أمر متردد بين معنيين متضحي الحكم «متفق على كل منهما بالجواز أو المنع». وفي تحرير محل النزاع من المعاني والآثار ما يلي:

١- العمق والبعد عن السطحية في التفكير والبحث العلمي.

٢- رفع توهم أن الخلاف جار في جوانب المسألة كلها؛ لأن في هذا تغييرا للحقائق وتحميلا للمعاني ما لا تحتمل.

(١) التلخيص في أصول الفقه ١/ ١٠٦.

(٢) البرهان لإمام الحرمين ١/ ٤، والبحر المحيط ١/ ٤٢.

(١) الموافقات ١/ ٢٩- ٣٤ باختصار شديد.



٣- التقريب بين المذاهب وتضييق هوة الخلاف بين المختلفين، فإن الخلاف في جانب واحد من مسألة لها جوانب متعددة أخف من الخلاف في المسألة بجميع جوانبها.

٤- مساعدة الباحثين على رد المختلف فيه إلى المتفق عليه، وهو مبدأ علمي لا تكاد تجد فيه خلافا.

٥- بيان أن مواطن الاتفاق كثيرة، وأن الخلاف ليس كبيرا كما يصوره المغرضون والنافخون في الخلاف.

٦- وضوح الرؤية وحسن التصور، فلا يعرض المتفق عليه في صورة المختلف فيه أو العكس؛ لأن مخالفة ذلك فيه تغيير للحقائق.

ومعنى كونها ظنية: أنه ليس عليها دليل قاطع، وقابلة للخلاف، وليس في هذا ضير، فالظنيات عرضة للخلاف وتعدد الأنظار، ومن هنا حرص الأصوليون على عرض الأقوال المتعددة في المسائل الخلافية، ولعرض الأقوال فيما فيه خلاف أثره في التفكير وفوائد، ومن ذلك:

- بيان رعاية الأصوليين للتوثق من نسبة الأقوال لقائليها.

- بيان الأقوال التي صرح بها أصحابها، والأقوال التي فهمت من لازم أقوالهم، ومن هنا تناولوا مسألة لازم المذهب وموقف الأصوليين منه، وماذا يستفاد منه؟

- حصر الأقوال في المسألة وفائدة ذلك في البحث العلمي.

ومما هو جدير بالملاحظة والتنويه: أن الأصوليين عرضوا الأقوال الضعيفة والواهية، وتوهم المؤثرون للراحة أن هذا لا فائدة منه إذا علم القول القوي الراجح، وهذا خطأ بيّن، ففي ذكر الأقوال الضعيفة بل والواهية ومناقشتها فوائد منها:

١- الحرية الفكرية وعدم الحجر الفكري على أي قول من الأقوال.

٢- بيان أن المسألة خلافية وليست اتفاقية، فالقول الضعيف ليس في رتبة الطرح.

٣- العدل وعدم غمط الناس، وإنما تظهر قوة القوي بمعرفة ما يقابله.

٤- الاحتياج إليه عند الحاجة وفي بعض الأبواب، إذ الضعيف قد يحتاج إليه.

٥- معرفة الصواب عن طريق عرض مقابله. فبالخطأ يسفر وجه الحق.

٦- إنصافه حين يكون له وجه من الحق، أو قد عرض عرضا يشعر بالوهن وهو ليس كذلك، كقول الدقاق[1] وغيره في حجية مفهوم اللقب، وقول العنبري في تصويب المجتهدين.

فقد دافع ابن السبكي وغيره عن الأول وإن كان يرجح خلاف ما يراه الدقاق، لكنه وجد من المخالفين له هجوما شديدا حتى ألزموه الكفر بسبب قوله بمفهوم اللقب.

قال الزركشي: نقل الأستاذ أبو إسحاق في كتابه الأصول أن الدقاق نوظر في ذلك وألزم على قوله بمفهوم اللقب أن إيجاب الصلاة يكون دليلا على عدم وجوب الزكاة، والصوم، وغيرهما. قال: فبان له غلطه وتوقف فيه، ويقال: إنه ألزم تكفير من قال: عيسى رسول الله، فإنه على قوله يدل على نفي الرسالة عن غيره[2].

ثم ذكر الزركشي عبارة موجزة مختصرة ترد على الدليل المذكور فقال: له أن يجيب بأن المفهوم اللقبي يحتج به عند عدم معارضة المنطوق، كغيره من المفاهيم.

وقال ابن السبكي في طبقاته: والعجب من الدقاق كيف تردعه هذه التهويلات، و لم لا يقول: إذا كان مأخذي الذي عليه أناظر، أن تخصيص الاسم بالذكر يدل على فائدة، وليست إلا نفي الحكم عمن عداه، فهذا مستمر في كل حكم، ولو تركنا وجوب الصلاة وحدها لا تجب الزكاة، ولكن المفهوم من الصلاة بطل حكمه بالقاطع الدال على الزكاة، وهكذا نفعل في كل المفاهيم، فإنها لا تقاوم المنطوق، وإنما تعمل حيث

(١) محمد بن محمد بن جعفر البغدادي أبو بكر الدقاق ولد سنة ست وثلاثمائة. صنف كتابا في أصول الفقه ومن اختياراته أن مفهوم اللقب حجة. قال الشيخ أبو إسحاق: كان فقيها أصوليا شرح المختصر وولي القضاء بكرخ بغداد. توفي سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة «طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ١٦٧».

(٢) انظر: البرهان ١/ ٣٠١، والمستصفى ٢/ ٢٠٤، والبحر المحيط ٥/ ١٥٠، وشرح الكوكب الساطع في نظم جمع الجوامع ١/ ٩١ ط/ نزار الباز، وشرح اللمع للشيرازي ١/ ٤٤١ فقرة (٤٤٧).



لا يكون. وقال إمام الحرمين: وعندي أن المبالغة في الرد عليه سرف؛ لأنه لا يظن بعاقل التخصيص بالذكر من غير غرض[1].

ثم إنه لم ينفرد بالقول بمفهوم اللقب الدقاق وحده كما قاله بعضهم، وإنما القائلون به كثر من الأصوليين، أعرض لك بعضهم: فقد ضم إلى الدقاق بعض الشافعية كما قال أبو إسحاق في اللمع، وبعض الحنابلة كما قال في المسودة، وقال ابن اللحام[2] وهو حجة عند أكثر أصحابنا، والصيرفي[3] من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية[4] كما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع، بل نسب إلى الإمام مالك نفسه في قوله: إن الأضحية لا تجزئ بالليل؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: ٢٨][5]، ونسب للإمام أحمد، وابن القصار، وداود الظاهري وابن فورك. ونسبه سليم الرازي إلى الدقاق وغيره من الشافعية، وحكاه ابن فورك عن بعض الشافعية، ثم قال: وهو الأصح. ونقل إلكيا الطبري عن ابن فورك أنه كان يميل إليه، ويقول: إنه الأظهر والأقيس. قال إمام الحرمين في أوائل المفهوم في «البرهان»: ما صار إليه الدقاق صار إليه طوائف من أصحابنا. ونقله أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» عن منصوص أحمد. قال: وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية. وقال المازري: أشير إلى مالك القول به لاستدلاله في «المدونة» على عدم إجزاء الأضحية إذا ذبحت ليلا بقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: ٢٨] قال: فذكر الأيام و لم يذكر الليالي، ونقل القول به عن ابن خويز منداد، والباجي، وابن القصار. وهو ما يؤخذ من تفسير القرطبي في قوله تعالى: ﴿يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٨] حيث قال: يعني أمية، وكنى عنه، ولم يصرح باسمه؛ لئلا يكون الوعيد مخصوصا به ولا مقصورًا، بل جميع من فعل مثل فعله[1].

وقال ابن اللحام: تخصيص نوع بالذكر مع مدح أو ذم أو غيره مما لا يصلح للمسكوت عنه، فإنه مفهوم كقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [سورة المطففين: ١٥] فالحجاب عذاب، فلا يحجب من لم يعذب، وبذلك استدل وغيره على الرؤية[2].

وقد أطلت في بيان القائلين به دفعا لما قيل: إنه لم يقل به إلا الدقاق، وربما زاد بعضهم الصيرفي، وابن خويز منداد، فأردت بهذا التنبيه إلى خطأ من زعم أن القائلين به شذوذ.

وقال: «ومن مزالق الفن: ذكر مسائل عديدة ليس لها دخل في شيء أصلًا إنما مجرد إضاعة وقت، وهذا من أول الكتب المدونة إلى آخرها، فإن اشتغالهم بالمعرف هل يُسمى حدًّا أم يسمى رسمًا؟ وهل ثمة ماهية غير ما عرف بها؟

وهل يمكن معرفة تلك الماهية أم لا؟

ثم تتبعه المناقشات في الحدود مع الاتفاق في المحدود ثم الخلاف: هل يتصور معرفة المحدود بدون الحد؟ وكل مقام من هذا يكثر فيه المقالات والإلزامات والاستدلالات حتى يحار الماهر فكيف التلميذ الذي همه تلقي ما يلقنه شيخه من دون التفات إلى أن الفائدة منتفية عن البحث؟ وهذا قانون إذا ما تأمله الطالب وجده في الأبحاث المنطقية التي وقع الاصطلاح على ذكرها في أوائل الكتب الأصولية.

وتعليقا على ما ورد في النص السابق من المزالق:

أقول: ينصب الانتقاد هنا حول ذكر مباحث من علوم أخرى في المباحث الأصولية وبخاصة علم المنطق لذكره أمثلة هي من هذا العلم، وهذا الانتقاد ليس في محله فإنه ما ذكر الأصوليون

(١) البحر المحيط ٥/ ١٥١.

(٢) علي بن محمد بن علي العلاء البعلي، أصولي، حنبلي له: مختصر الأصول، والقواعد الأصولية، توفي سنة ٨٠٣ هـ «انظر: الضوء اللامع للسخاوي ٥/ ٣٢٠، والبحر المحيط ٥/ ١٥١».

(٣) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي مات سنة ثلاثين وثلاثمائة وله شرح الرسالة في أصول الفقه وغيرها، وهو أول من انتدب من الشافعية للتأليف في علم الشروط. «طبقات الفقهاء للشيرازي ص١١١، ووفيات الأعيان ٤/ ١٩٩».

(٤) محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد المالكي، كنيته أبو عبد الله، له كتاب في أصول الفقه، وأحكام القرآن، توفي سنة ٣٩٠ هـ «انظر: الديباج المذهب ٢/ ٢٣٩، وشجرة النور الزكية ص١٠٣».

(٥) الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني للآبي الأزهري ١/ ٣٩٦.

(١) انظر: اللمع ص٢٦، مختصر المنتهى الأصولي ص١٥٩، والمسودة ٣٢٢، والبحر المحيط ٥/ ١٤٩، وتشنيف المسامع ١/ ٣٦٤، والتقرير والتحبير ١١٧، ١١٨، والمختصر لابن اللحام ص١٣٤، وسبل الاستنباط د/ محمود توفيق سعد ص٣٠٦.

(٢) مزالق الأصوليين ص٦٨- ٦٩.

شيئا من أي علم إلا لحكمة تخدم غرضهم الأصولي من قريب أو بعيد، ثم أفاد هو في هذا العلم.

إن من أهم السمات التي اتسم بها علم الأصول من خلال تصرف القائمين به أنه أفاد من العلوم المختلفة إفادة خادمة لمقصود العلم ومغزاه، وكانت هذه الإفادة مبصرة حيث إنه لم يأخذ نظريات العلوم مسلمة بل كان له من الترجيح والتخير بين الاختلافات بين أصحاب العلوم، كما أن للأصوليين نظرا دقيقا في مسائل لم يتحدث فيها أهل هذه المسألة نبه إليها الإمام ابن السبكي في أول الإبهاج، ولم يتوقف الأمر عند ذلك التخير والترجيح وإضافة أدلة، وكذا النظر الدقيق في كثير من المسائل وتطويع هذه القواعد لخدمة بيان الأحكام ثم أضاف إضافات متعددة. ومن أمثلة ذلك الكلام في اللغات -منشؤها، الحقيقة والمجاز، المرسل وأقوالهم فيه- باب الترك، ثم إن كثيرًا من المسائل المتناولة في بعض العلوم الأخرى تناولها الأصوليون تناولًا جديدًا، فيذكرون آراء أكثر وأدلة أكثر، وقد تكون مختلفة كمسألة المناسبة في اللغات.

قال الشيخ زروق: الكلام في الشيء فرع تصور ماهيته، وفائدته ومادته بشعور ذهني مكتسب أو بديهي؛ ليرجع إليه في أفراد ما وقع عليه ردًّا وقبولًا وتأصيلًا وتفصيلًا.

فلزم تقديم ذلك على الخوض فيه، إعلامًا به وتحضيضًا عليه، وإيماء لمادته، فافهم[1].

وقال: ماهية الشيء حقيقته، وحقيقته ما دلت عليه جملته. وتعريف ذلك بحد وهو أجمع، أو رسم وهو أوضح، أو تفسير وهو أتمّ لبيانه وسرعة فهمه[2].

وقال الطوفي: التعريف: هو تصيير الشيء معروفا بما يميزه عما يشتبه به بذكر جنسه وفصله، أو لازم من لوازمه التي لا توجد في غيره، أو شرح لفظ الغريب بلفظ مشهور مألوف.

مثال الأول: قولنا: ما الإنسان؟ فيقال: حيوان ناطق، وهو الحد التام.

(1) الشيخ زروق في القواعد ص٥.
(2) الشيخ زروق في القواعد ص٥.

ومثال الثاني: قولنا فيه: حيوان ضاحك، أو قابل لصنعة الكتابة، وفي الخمر: إنه مائع مزيل، وهو تعريف بالرسم.

ومثال الثالث: قولنا: ما الغضنفر والدلهمس؟ فيقال: الأسد، وما الرحيق والسلسبيل؟ فيقال: الخمر، وهو لفظي. وباقي أحكام التعريف مستوفى في كتب المنطق[1].

ثم قال المؤلف: «ثم أطلقوا فن الأصول على مسائل لا يحتاج إليها العبد في أمر دينه أصلًا ولا فرعًا، فإنه ليس من الأصول ولا من لغة العرب تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، وكل واحد إلى كسبي وبديهي، ولا عرف حبر الأمة ترجمان القرآن ﷺ أن الحد حقيقي ورسمي ولفظي، ولا الذاتيات واللوازم والماهية والكليات الخمس، ولا العرض اللازم والمفارق، ولا عرف القضية أنها تسمى في البرهان مقدمات ولا الكلية والجزئية، والمحمول والموضوع والرابطة والشخصية والطبيعة والمهملة والمسورة والخارجية والحقيقة والذهنية والمعدولة والمحصلة والموجهة، والمطلقة واللزومية والاتفاقية، فنستغفر الله ونتوب إليه. وأرسل سيدنا رسول الله ﷺ معاذًا ﷺ إلى اليمن[2]، ولم يعرفه أن عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين ولا عرفه العكس المستوي وأن الجزئية لا تنعكس أصلًا.

وهذا يعلمه كل طالب ويعلم أن قد صارت معرفة هذه الأمور كالضروريات عند من أراد معرفة كتب الأصول، والأمر أقرب من

(1) شرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ١١٥.
(2) يشير به إلى حديث معاذ -رضي الله عنه- المشهور أن الرسول ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسول الله لما يرضي رسول الله» أخرجه أبو داود في سننه (٣/ ٣٠٣) برقم (٣٥٩٢)، وأخرجه الترمذي (٣/ ٦١٦) برقم (١٣٢٧). وقال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل»، وقد صحح هذا الحديث الخطيب البغدادي قائلًا: «على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم». «الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١/ ١٨٩»، إلا أن بعض المحدثين ضعفه من جهة السند مع القول بصحة معناه. قال الغزالي: هذا حديث تلقته الأمة بالقبول ولم يظهر أحد فيه طعنا وإنكارا وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن إسناده وهذا كقوله: «لا وصية لوارث» و«لا تنكح المرأة على عمتها» و«لا يتوارث أهل ملتين» وغير ذلك مما عملت به الأمة كافة. «المستصفى ص٢٩٣». وانظر الكلام على هذا الحديث في إعلام الموقعين ٢٠٢/١.



هذا. ومن فتح عين بصيرته لمعرفة فصول العلم وجدها أضعاف فصول المنطق، وهذا ترغيب في العلم النافع الموصل إلى الله عز وجل وترغيب عن العلم الضار الذي قال رسول الله ﷺ: «إن من العلم جهلًا»[(١)] نعوذ بالله من الجهل فإن جهله خير من معرفته، وقد يكون من أضر الضوار معرفته، فأحقر أحواله أن يكون من اللغو نعوذ بالله من ذرب اللسان[(٢)] اللهم استعمل بطاعتك بدني، وخلص من الفتن سري، واشغل بالاعتبار فكري، وقني شر نفسي وشر الشيطان يا رحمن»[(٣)].

وقال: «ومن كان في عنفوان شباب الطلب فإنه يدرك لذة بهذه العلوم وقوة شغف فلا يعجبه هذا المقام، وربما رآه ضلالًا، ومن ألف الأبحاث الدقيقة شغف بها، وقد قال رسول الله ﷺ: «حبك الشيء يعمي ويصم»[(٤)] وهذا القدر وقع لأكابر، فهذا الرئيس ابن سينا -رحمه الله-[(٥)] تاب آخر أمره وهو من أكابر المتقدمين[(١)]، والشيخ إبراهيم الكروي -رحمه الله- في آخر عمره أعرض عما عدا قراءة كتاب الله تعالى[(٢)]. وهذا إنما يقع للعبد إذا أخذته العناية وبلغ رتبة كمال من معرفة الدقائق وعلم أنها لا توصل إلى الله عز وجل، إنما الموصل إلى الدار الآخرة هو العمل بما جاء عن رسول الله ﷺ، والفهم للحديث والكتاب لا يتوقف على النزاع في الحدود وتحقيقها، فإنهم حدوا الاسم بعدة حدود، كل حد منها معترض بعدة اعتراضات، والاعتراضات مدفوعة بأدق دفع.

وإذا تأمل الناقد ما وقع في حد ابن الحاجب -رحمه الله- للاسم من الاعتراضات والدفع وفي الخبيصي[(٣)] وحواشيه، والجامي[(٤)]

---

(١) هذا جزء من حديث أخرجه أبو داود ٤/ ٣٠٣ رقم ٥٠١٢، عن عبد الله بن مسعود ولفظه: «إن من البيان سحرا وإن من العلم جهلا وإن من الشعر حكما وإن من القول عيالا»، قال ابن الأثير: أما قوله: «إنَّ من البيان سحرا» فالرجل يكون عليه الحق، وهو ألْحَنُ بحجته من خصمه. فيقلب الحق ببيانه إلى نفسه؛ لأن معنى «السحر» قلبُ الشيء في عين الإنسان. وليس بقلب الأعيان. ألا ترى أن البليغ يمدَح إنسانا حتى يصرف قلوبَ السامعين إلى حب الممدوح. ثم يَذمّه حتى يصرفها إلى بغضه، وأما قول رسول الله ﷺ: «وإنَّ مِن العلم جهلا». فهو تكلف الرجل ما لا يعلم فَيُجَهّلُهُ عند غيره. وأما قوله: «وإن من الشعر حِكَما» فهي هذه المواعظ والأمثال التي يتعظ الإنسان بها. وأما قوله: «وإن من القول عِيَالا» فَعرْضُكَ كلامَكَ وحديثَكَ على من لا يريده، وعلى مَن ليس من شأنه ولا يريده، وقد نهى عن ذلك رسول الله ﷺ بقوله: «لا تُحَدِّثوا الناسَ بما لا يعلمون». وبقوله: «لا تُعْطُوا الحِكْمَةَ غَيْرَ أهلها فَتَظْلِمُوهَا، ولا تَمنَعُوهَا أهلها فَتَظْلِمُوهُمْ». قال: وقد ضُرِبَ لذلك مَثَل أنه: «تعليق اللآلئ في أعناق الخنازير». «جامع الأصول من أحاديث الرسول ٩٤٤٢/١١».

(٢) قال ابن شميل: الذَّرِبُ اللسان الفاحشُ الشتَّامُ البذيء الذي لا يبالي ما قال. (تهذيب اللغة للأزهري -ذ ر ب- ٥/ ٦٠).

(٣) مزالق الأصوليين ٩٠- ٩٢.

(٤) أخرجه أحمد (٥/ ١٩٤، رقم ٢١٧٤٠)، وأبو داود (٤/ ٣٣٤، رقم ٥١٣٠)، والطبراني في الأوسط (٤/ ٣٣٤، رقم ٤٣٥٩) من حديث أبي الدرداء. وأخرجه ابن عساكر (٣١٦/١٣) من حديث عبد الله بن أنيس وقال: منكر بهذا الإسناد، وفيه غير واحد من المجاهيل، وأورده القاري في الموضوعات الكبرى (ص١٠٨، رقم ٤٠٩).

(٥) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك. الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. ولد سنة ٣٧٠ هـ وتوفي سنة ٤٢٨هـ، قال ابن قيم الجوزية: «وكان ابن سينا -كما أخبر عن نفسه- هو وأبوه، من أهل دعوة الحاكم، من القرامطة الباطنيين»، أشهر كتبه «القانون في الطب، وأرجوزة في المنطق، والإشارات والتنبيهات» وغيرها.

(١) لم يقل الصنعاني مم تاب، وقد ذكر ابن خلكان في «وفيات الأعيان ٢/ ١٦٠، ١٦١» أنه حين اشتد مرضه قال: المدبر الذي في بدني قد عجز عن تدبيره فلا تنفعني المعالجة، ثم اغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء، ورد المظالم على من عرفه، وأعتق مماليكه وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمة، وذكر: أنه ينسب إليه البيتان اللذان ذكرهما الشهرستاني في أول كتاب «نهاية الإقدام» وهما:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها ... وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعًا كف حائر ... على ذقن أو قارعًا سن نادم

«في هامش وفيات الأعيان: نهاية الإقدام ص٣».

(٢) لم أجد ترجمة لإبراهيم الكروي المذكور، لكن وجدت في تاريخ دمشق نقلا عن حفيده في معنى ما نحن بصدده، قال ابن عساكر: حدثنا الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن محمد بن إبراهيم الكروي إملاء في الجامع بأصبهان قال: أنشدت لمحمد بن جرير الطبري:

عليك بأصحاب الحديث فإنهم ... على نهج للدين لا زال معلما

وما الدين إلا في الحديث وأهله ... إذا ما دجى الليل البهيم وأظلما

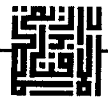
وأعلى البرايا من إلى السنن اعتزى ... وأغوى البرايا من إلى البدع انتما

ومن ترك الآثار ضلل سعيه ... وهل يترك الآثار من كان مسلما

«تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٢/ ٢٠١».

(٣) عبيد الله بن فضل الله، فخر الدين الخبيصي: متكلم، منطقي. ت: نحو سنة ١٠٥٠هـ له كتب، منها: «شرح الكافية لابن الحاجب» في النحو، و«التذهيب في شرح التهذيب للتفتازاني» في المنطق والكلام، و«التجريد الشافي» منطق أيضا، و«شرح منظومة اليافعي في التوحيد» «هدية العارفين ١/ ٣٤٤، والأعلام للزركلي ٤/ ١٩٦».

(٤) عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الشيرازي، المشهور بالجامي نور الدين، أبو البركات. عالم مشارك في العلوم العقلية والنقلية. ولد بجام من بلاد خراسان في ٢٣ شعبان سنة ٨١٧هـ، ونشأ بهراة، وبها عاش معظم حياته، وتوفي بها في ١٨ المحرم سنة ٨٩٨هـ بهراة. من مؤلفاته الكثيرة: تفسير القرآن الكريم، والدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفيين والحكماء والمتكلمين في وجود الواجب، وتاريخ هراة، وشرح الكافية لابن الحاجب في النحو، وهو شرح مطول واسمه الفوائد الضيائية، وشرح النقاية مختصر الوقاية في الفقه الحنفي. «الفوائد البهية في طبقات الحنفية للكنوي ص٨٦- ٨٨، ومعجم المؤلفين ٥/ ١٢٢، وشذرات الذهب ٧/ ٣٦٠، ٣٦١، والبدر الطالع ١/ ٣١٠، وطبقات المفسرين للأدنه وي ص٣٥٥».



وحواشيـه، والرضي[1] وجدها مفـاوز لا تخلو من مخافات زلل النظـر، ومشرب لا تصفو الشـاربَ، ودقائق لا يتمكن العالم من إملاء بحث منها وفهمه من دون إمعان نظر ودقة فكر.

وهـذا فيما يتعلق بحد واحد في أمر وقع فيه الإجماع بينهم على المحـدود، فإنه يعـرف الفرق بـين الاسم والفعـل والحرف كل طالب قد قرأ أول متن، فإذا كان هذا الخطب فيما هو بهذه المثابة، فكيف ما لم يعرف المحـدود وفيه نزاع؟ فإذا عرف طالب العلم هذا وجد الاشتغال بما هو أهم أولى وأنفع: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠][2].

وهذا النص السابق لي معه وقفات تبين ما فيه من خلل علمي:

الوقفـة الأولى: عند قولـه: «فإنه ليس من الأصـول ولا من لغة العرب تقسيم العلم إلى التصور والتصديق وكل واحد إلى كسبي وبديهي»[3].

أقول: لقد أفاد الأصوليون من بعض العلوم ما يخدم غايتهم، ومن هـذه العلوم التـي أفادوا منها: علم المنطـق. وهو علم لا يحتاجه الأصوليون ليضيف إلـى علم الأصول بعض المعاني؛ لأنه لا يفيد علما جديدا باعتراف أهله وذويه، وإنما ينظم الفهم والاستدلال، وتعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في التفكير.

وقـد قسم المناطقـة العلم الحـادث إلى تصور وتصديـق، فالمراد بالعلـم: مطلـق الإدراك، والإدراك: وصـول النفـس إلى المعنى بتمامه. وقيـل: هو انطباع صورة الشـيء في الذهن. وقيل: هو حصـول الصورة عـن النفس الناطقة. فـالإدراك: هو المعرفة في أوسع معانيها ويشمل: الإدراك الحسي والمعنوي، وبعض العلماء يفـرق بين الحسيـات والمعنويـات، فيسمي وصـول النفس إلى الحسيات بالشعور[1]. وهذا المعنى إما أن يكون معنى لشيء مفرد من غير حكم عليه بنفي أو إثبات.

وأيضـا فإن كل ما يكون عونا على الفهم السديد، وتفنيدا للفهم الخاطئ، هو من جملة علـم الأصول سواء أكان من صلب العلم أو مـن مقدماتـه ومبادئه، أو من لواحقـه وتوابعه. والذي يحدد ذلك ما ذكـره أهل العلم في مبـادئ العلوم العشـرة، كالتعريف للعلم ومعرفـة موضوعه، ومسائله واستمـداده، إذا فهمت حق الفهـم وأحسن تطبيقها، حينئذ يتحدد ما هو داخل في العلم وما ليس منه، إذ لا بد من التحاكم إليها عند الالتباس أو الاختلاف.

ثم أقول: ما الخلل العلمي الحاصل إذا كان تقسيم العلم إلى الأقسام المذكـورة إنما هو تبيين للواقع، وفيه مـن الفوائد تمييز القطعي من الظني، ومـا كان من العلم بسيطا وهـو التصور، وهو لا يحتاج إلـى دليل وبرهان ولا تجري فيه المناظرة إلا من جهة اشتماله على بعضـ التصديقات، بل هو تحديد للمفاهيم بضوابطه الخاصة، أو كان مقترنا بحكم وهـو التصديق، وهو يحتاج إلى دليل وتجري فيه المناظـرة، وكل العلوم كذلك تشتمل على مصطلحات ينبغي تحديدها بدقة، وقضايا ينبغي إقامة الدليل عليها.

الوقفـة الثانية: عند قوله: «ولا عـرف حبر الأمة ترجمان القرآن ﷺ أن الحـد حقيقـي ورسمـي ولفظي، ولا الذاتيـات واللوازم والماهيـة، والكليات الخمس، ولا العرضـ اللازم والمفارق، ولا عرف القضية أنها تسمى في البرهان مقدمات ولا الكلية والجزئية،

(1) محمد بن الحسـن الرضي الإسـتراباذي، نجم الدين: عالـم بالعربية، من أهل إسـتراباذ «من أعمال طبرستان» المتوفى في نحو سنة ٦٨٦هـ. اشتهر بكتابيه: الوافية في شـرح الكافية لابن الحاجب في النحو، أكمله سـنة ٦٨٦هـ وشـرح مقدمة ابن الحاجب، وهي المسماة بالشافية، في علم الصرف «الأعلام للزركلي ٦/ ٨٦».

(2) مزالق الأصوليين ٩٨- ٩٩.

(3) مزالق الأصوليين ص٨٩.

(1) الإدراك: فـي اللغة: مصدر أدرك الصبي والفتـاة إذا بلغا، ويطلق الإدراك في اللغة ويراد به اللحاق، يقال: مشـيت حتى أدركته، ويراد به البلوغ في الحيوان والثمر، كما يستعمل في الرؤية، فيقال: أدركته ببصري: أي رأيته، ومن معانيه في اللغة: بلوغ الشـيء وقته، وهو تمثل حقيقة المـدرك، والإدراك: عبارة عن الوصول واللحوق، يقال: أدركت الثمـرة إذا بلغت النضج، قال الله تعالى:﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [سورة الشعراء: ٦١] أي: ملحقون. ومن رأى شيئا ورأى جوانبه ونهاياته، قيل: إنه أدرك بمعنى: أنه رأى وأحاط بجميع جوانبه، وقد عبر الأصوليون والفقهاء بـ: «مدارك الشرع» عن مواضع طلب الأحكام، وهي حيث يستدل بالنصوص كالاجتهاد، فإنه مدرك من مدارك الشرع. «المصباح المنير ١/ ٢٦١، والمعجم الوسـيط ١/ ٢٩١، وطلبة الطلبة للنسفي ص٢٩٣، والتعريفات ص٩، والحدود الأنيقة ص٦٧، والنظم المسـتعذب في شرح غريب المهذب لابن بطال الركبي ١/ ٣٤٩، وحاشية قليوبي وعميرة ٣/ ٦٤، ونيل الأوطار للشوكاني ١/ ١١٤، والكليات ص٦٦».



والمحمـول، والموضـوع، والرابطـة، والشخصيـة، والطبيعـة، والمهملة، والمسورة، والخارجية، والحقيقية، والذهنية، والمعدولة، والمحصلة، والموجهة، والمطلقة، واللزومية، والاتفاقية؛ فنستغفر الله ونتوب إليه».

فالجواب عن ذلك أن يقال: إن قوله: إن ابن عباس لم يكن يعرف: اللـوازم والماهية والكليات الخمس، فـإن قصد أنه لم يعرف هذه المصطلحـات بمفاهيمها المدونة في علـم المنطق وكتب الأصول، فـكل العلوم الشرعيـة وبخاصة ما أسموه بعلـوم الآلة من النحو والتصريـف والبلاغـة ومصطلـح الحديـث والعروض كذلك، ويلـزم من كلام صاحب المزالق لزوما بينا إبطال هذه العلوم كلها وعدم جدوى الاشتغال بها؛ لكـون الصحابة لم يكونوا يعرفون مصطلحاتها. وهذا باطل بإجماع العلماء بل العقلاء.

وإن أراد أنهـم لم يلاحظوها ويراعوها في الاستدلال والاستنباط ولم تكن حاضرة في تفكيرهم، فهذا أيضا من أبطل الباطل.

فالمذكورات مصطلحات منطقية، مثلها مثل المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، والنعـت والبدل والاشتغال والتنـازع في علم النحو؛ والإعلال والإبدال في الصرف، والمسند والمسند إليه، والاتصال والانفصـال في البلاغـة؛ والحكـم الوضعـي، والاستصحاب، والعام والخاص في علم الأصول. ولا يضير ابن عباس أنه لم يكن يعرفهـا بوضعها الآن في العلـوم، وإنما كانـت أحكامها المتعلقة بها مراعـاة بالسليقة لا تحتـاج إلى معرفة بحـدود ورسوم؛ لأن المقصد من وضعها متحقق كأحكام التجويد فإنها كانت مراعاة مـن غير تدوين، فلم يكن ابن عباس يحفظ التحفة والجزرية، ولم يكـن يعرف الإقـلاب والإخفاء، والمد الـلازم، والوقف الحسن بأوضاعهـا وترتيباتها المدونة في كتب التجويـد، لكنه كان يقرأ القـرآن كمـا كان رسول الله يقـرأ، فلما دب اللحـن في التلاوة وضعت الأحكام والضوابط التي قننت الأداء النبوي في قواعد لا يستطيع أحد في زماننا أن يقرأ كما كان يقرأ ابن عباس إلا بمراعاتها.

ثم إن ما ذكره يهدم جميع العلوم، فلم يعرف الصحابة مصطلحات علـم النحو من معـرب ومبني، وفاعل ومفعـول، وحال وتمييز، فهـل كل هـذا باطـل. ولم يعـرف الصحابة المصطلحـات التي يستخدمها صاحب المزالق وغيره في علم مصطلح الحديث، فهل هذه المصطلحات باطلة، وقس على هذا جميع العلوم.

ومـن هنـا فلا أظـن أن ما ذكره يعتـبر دليلا بـل ولا شبهة دليل، بـل هو استـدلال ساقط من أصلـه، ولو عرف قائلـه علم المنطق ومصطلحاتـه وما يصلح أن يكـون دليلا وما لا يصلح لما وقع في هذه الورطة التـي تكررت منه وسيأتي ترديد منه لمثلها في كلامه عن سلمان الفارسي وأبي ذر وضمام رضي الله عنهم.

ولا بـد مـن ضبط مفاهيم العلوم وما وضع تعريـف أو تقسيم أو استـدلال إلا لضبـط المدركات وما يـرد عليها وما يـرد به على الإيـرادات، وإلا وقعنا في فوضـى عارمة لا خطام لها ولا زمام، وقـال من شاء ما يشاء. وإنما خص العلماء كل معنى باسم حتى لا تختلط المفاهيم وحتى يحكم على كل معنى بما يليق به، فالذاتي غير العرضي، والعرض اللازم غير العرض المفارق مفهوما وأحكاما.

ولبيان أهمية المصطلحات المذكورة عند أهل الأصول أبين معانيها وأهمية معرفتها ومعرفة أحكامها عند العلماء.

فالذاتي: هو الـذي يدخل في حقيقة جزئيـات الشيء كالحيوان بالنسبة للإنسان[1].

والعرضـي هو: مـا كان خارجا عـن الـذات، أي: يمكن تصور الـذات دون تصـوره، سـواء كان خاصا بالـذات، أم كان عاما لها ولغيرها، وهو ما يمثـل الجواب عن السؤال بلفظة «أي» التي يسأل بها عن ما يميز المسؤول عنه، ويفصله عما يشاركه ذاتيًا كان أو عرضيًا، والجواب ينحصـر إما في العرض الخاص، أو العرض العام[2]. وهذان قسمان من أقسام الكلي باعتبار دخوله في ماهية ما تحته مـن الجزئيات وعدم دخوله. فالذاتي هو: الكلي الذي لا يكـون خارجا عن ماهية ما تحته من الأفراد بأن كان جزءا لها، أو كان تمام ماهية أفراده المندرجة تحته.

مثـال ما يكون جزءا لها: الحيوان أو الناطق -بالنسبة للإنسان-، فالحيوانية جزء الإنسان، والنطق كذلك جزء الإنسان.

(١) المرجع السابق.
(٢) المنطق الصوري د/ يوسف محمود ص٥٤ (بتصرف).



مثال تمام الماهية: الإنسان -بالنسبة لأفراده-، فإنه تمام ماهية أفراده المندرجة تحته.

الثاني: العرضي، وهو: الكلي الخارج عن ماهية ما تحته من الأفراد، سواء كان خاصا بها، أو غير خاص بها. فالأول: كالضاحك -بالنسبة للإنسان-. والثاني: كالماشي، والمتنفس -بالنسبة للإنسان-[1]. ومن هنا يفرق بين الذاتي والعرضي من وجوه:

الأول: أن الذاتي لا يمكن إدراك حقيقة الماهية بدونه، والعرضي يمكن إدراكها بدونه. فمثلا: تعقل حقيقة الإنسان يتوقف على تعقل «الحيوان» الذي هو ذاتي لها. بخلاف العرضي فليس كذلك، فتعقل حقيقة الإنسان لا يتوقف على تعقل كونه ماشيا الذي هو عرضي لها.

مثال آخر: تعقل «الأربعة» وغيرها من العداد، يتوقف على تعقل «العدد» الذي هو ذاتي لها، ولا يتوقف على ما هو عرضي لها «كالوجود».

الثاني: أن الذاتي لا يعلل والعرضي يعلل.

الثالث: أن الذاتي هو الذي لا تبقى الذات مع توهم رفعه والعرضي بخلافه.

الرابع: إذا وجد كليان، كلاهما مساو للماهية في الأفراد، «كالناطق» و«المتعجب» بالنسبة للإنسان، أو كان كل منهما أعم من الماهية «بمعنى أنه يشملها ويشمل غيرها» كالحيوان، والمتنفس «بالنسبة للإنسان»، فالذاتي منهما ما كان أسبق في التعقل من الآخر. وبناء على ذلك، فـ«الناطق» في المثال الأول المذكور هو الذاتي؛ لأنه أسبق من المتعجب.

والحيوان «في المثال الثاني» هو الذاتي؛ لأنه أسبق من المتنفس. وينبغي أن يعلم أن السبق هنا سبق ذاتي لا زماني، يعني سبق في التعقل فقط[2]. ولا يخفى أن هذا محتاج إليه في التعاريف وضبطها، وبيان الصحيح من غيره، والراجح من المرجوح. وأما اعتراضه على ذكر العرض اللازم والعرض المفارق: فالعرض اللازم عرفوه بأنه ما يمتنع انفكاكه عن الماهية، كالكاتب بالقوة

(١) المنطق الصوري د/ يوسف محمود ص٥٤.
(٢) المنطق الصوري ص٥٤، ٥٥ .

بالنسبة للإنسان، والفاعل بالقوة، كما جاء في حديث ابن عباس قال: سئل رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين، فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[1].

وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال في عامر بن الأكوع حينما رجع عليه سَيْفُهُ فقتله، وتكلم الصحابة فيه، فقال: «إنه لجاهد مُجاهِد، قَلَّ عربيّ مشى بها مثلَه» وفي رواية: «نشأ بها»[2]. وقول المتنبي:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم[3].

العرض المفارق: ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو إما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل؛ وإما بطيئة كالشيب والشباب[4].

قال الفارابي منبها لأهمية معرفة ذلك: وجميع الأعراض -المفارق منها وغير المفارق- يمكن أن يفاد به تمييز الشيء عن الشيء في أحواله، ويليق أن تؤخذ في جواب المسألة عن الأمر أي شيء هو في حاله؟ فمن هذه ما قد يليق به مع ذلك أن يجاب به في جواب كيف هو؟ مثل قولنا: صالح أو طالح، ومنها: ما لا يليق أن يجاب به في جواب كيف هو؟ مثل قولنا: الذي يتكلم، والقائم، أو القاعد.

ثم قال: والأعراض المفارقة منها ما شأنه أن يحمل على شخص ما دائما، مثل الفطوسة والزرقة، ومنها ما شأنه أن يحمل عليه حينا ولا يحمل عليه حينا، مثل القيام والقعود وما أشبه ذلك.

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٤٣٤، رقم ٦٢٢٤)، وأبو داود (٤/ ٢٢٩، رقم ٤٧١١)، والنسائي (٤/ ٥٩ ، رقم ١٩٥٢). وأخرجه أيضًا أحمد (١/ ٢١٥، رقم ١٨٤٥) من حديث ابن عباس.
(٢) أخرجه البخاري (رقم: ٤١٩٦) ، ومسلم (رقم: ١٧٧٧)، وأحمد من حديث سلمة رقم: (١٦٠٧٦).
(٣) هو للمتنبي من قصيدة له من الكامل، مطلعها:

لِهَوَى النُّفُوس سَرِيرَةٌ لا تُعْلَمُ عَرَضًا نَظَرْتُ وَخِلْتُ أني أسْلَمُ
وبعده: وَمن البَلِيَّةِ عَذلُ مَن لا يَرْعَوي عَن جَهْلِهِ وَخِطابُ مَن لا يَفهَمُ

ومعنى البيت المستشهد به: والظلم من تأليف خلق النفوس. ومعنى الظلم: وضع الشيء في غير موضعه.
«انظر: شرح المشكل من شعر المتنبي لابن سيده ص٤٥، والكشكول للبهاء العاملي ص١٥٣، وزهر الآداب وثمر الألباب للحصري ص١٠٨، ونهاية الأرب في فنون الأدب للنويري ٢/ ٤٢٣».
(٤) التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص٥١٠.



فالأول: يسمى العرض اللازم لشخص ما، والثاني: يسمى المفارق لشخص ما. وهـذا الثاني هو الذي تختلف بـه أحوال الشخص دائما وتتبدل تبدلا غير محدود. وكل واحد من هذين قد يستعمل في إفـادة تمييـز شخص عن شخص، فتسمى لذلـك فصولا، لا علـى التحقيق لكن على طريق التشبيه بالفصول الذاتية. فما كان منها شأنـه أن يلزم شخصا واحدا بعينه دائما فذلك أبلغ في إفادة التمييز، وهذا ربما سماه قوم لهذا السبب فصولا خاصة. وما كان منها ليس شأنه أن يلزم الشخص دائما فذلك دون الأول في إفادة التمييـز، فيسميه بعض الناس الفصول العامـة، إذ كانت أحوال الشخص تتبدل بها تبدلا غير محدود[1].

وإليك تعريف اللازم ولازم الماهية وبيان فائدتها في التفكير:

فاللازم: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو أقسام منها:

- الـلازم البين: وهو الذي يكفي تصوره مـع تصور ملزومه في جـزم العقل باللزوم بينهما كالانقسام بمتساويين للأربعة، فإن من تصور الأربعة وتصور الانقسام بمتساويين، جزم بمجرد تصورهما بـأن الأربعـة منقسمة بمتساويـين، وقد يقال: البـين على اللازم الذي يلزم مـن تصور الاثنين إدراك أنه ضعـف الواحد. والمعنى الأول أعم؛ لأنـه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم. فيقال للمعنى الثاني: اللازم البين بالمعنى الأخـص، وليس كلما يكفي تصوران يكفي تصور واحد، فيقال لهذا: اللازم البين بالمعنى الأعم.

- الـلازم غير البـين: هو الذي يفتقر جزم الذهـن باللزوم بينهما إلى وسط، كتساوي الزوايـا الثلاث للقائمين للمثلث، فإن مجرد تصور المثلث، وتصور تساوي الزوايا للقائمين لا يكفي في جزم الذهن بأن المثلث متساوي الزوايا للقائمين، بل يحتاج إلى وسط هو البرهان الهندسي[2].

وأما لازم الماهية فهو: مـا يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض كالضحك بالقوة عن الإنسان.

(١) الألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي ص١٤.

(٢) التوقيف ص٦١٥، والتعريفات ص١٦٧.

ولازم الوجـود هـو: ما يمتنـع انفكاكه عـن الماهية مـع عارض مخصوص، ويمكن انفكاكه عن الماهية من حيث هي هي، كالسواد للحبشي[1].

وأمـا فائدة معرفة اللوازم، فهي من أهـم ما ينبغي الاهتمام به في الاستنباط، إذ عدم مراعاة اللوازم، وما يصلح أن يكون لازما وما لا يصلح من أخطر المزالـق في التفكير والاستدلال ومن مثارات الغلـط، وبإهمالهـا تحصل مغالطـات شتى، وقـد ابتنى كثير من القواعد والفروع على لحظ اللوازم ومراعاة قواعدها.

وقـد جعله العقلاء نمطا مـن أنماط البرهان، يؤخـذ للاستدلال به بالضوابـط والقواعد المقررة في شأنه، قـال الغزالي: النمط الثاني من البرهـان: وهو نمط التلازم. وقد شرحه ثـم مثل له بقولنا: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الصـلاة غير صحيحة. وإن كان بيع الغائب صحيحـا، فهو يلزم بصريـح الإلزام، ومعلوم أنـه لا يلزم بصريح الإلـزام، فيلزم منه أنه ليس بصحيح. ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفضي إلى المحال فهو محال، وهذا يفضي إلى المحال فهو إذا محال، ثم بين أن الذي لا ينتج فهو تسليم عين اللازم، فإنا لـو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحـة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلـي متطهر فلا يلزم منه لا صحـة الصلاة ولا فسادها، إذ قد تفسـد الصلاة بعلة أخرى. وكذلـك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عـين اللازم ولا نقيضـه، فإنا لو قلنا: ومعلـوم أن الصلاة ليست صحيحـة، فلا يلـزم من هذا كون المصلي متطهـرا ولا كونه غير متطهر. وتحقيق لـزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل شيء لازمـا لشـيء فينبغي أن لا يكـون الملزوم أعم من الـلازم بل إما أخص أو مساويا، ومهمـا كان أخص فثبوت الأخص بالضرورة يوجـب ثبـوت الأعم، إذ يلزم مـن ثبوت السواد ثبـوت اللون، وهـو الذي عنيناه بتسليم عين اللازم، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخـص بالضرورة، إذ يلـزم من انتفاء اللون انتفـاء السواد وهو الذي عنيناه بتسليم نقيض اللازم. وأما ثبوت الأعم فلا يوجب

(١) التوقيف ص٦١٦، والتعريفات ص١٦٧.



ثبوت الأخص، فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد؛ فلذلك قلنا: تسليم عين اللازم لا ينتج. وأما انتفاء الأخص فلا يوجب انتفاء الأعم ولا ثبوته، فإن انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته، وهو الذي عنيناه بقولنا: إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج أصلا. وإن جعل الأخص لازما للأعم فهو خطأ، كمن يقول: إن كان هذا لونا فهو سواد. فإن كان اللازم مساويا للمقدم أنتج منه أربع تسليمات، كقولنا: إن كان زنا المحصن موجودا فالرجم واجب لكنه موجود فإذا هو واجب، لكنه واجب فإذا هو موجود، لكن الرجم غير واجب فالزنا غير موجود، لكن زنا المحصن غير موجود فالرجم غير واجب. وكذلك كل معلول له علة واحدة، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فالنهار موجود، لكن النهار موجود فهي إذا طالعة، لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود، لكن النهار غير موجود فهي إذا غير طالعة[1].

ومن أقسام القياس التي اهتم بها الأصوليون وغيرهم ما يسمى بقياس الاستدلال، وأهميته كبيرة في استنباط الأحكام الشرعية، أشير الآن إلى طرف منه ومن أقسامه وأمثلته؛ ليتبين لنا مدى أهميته.

والاستدلال هنا: قياس منطقي يستند إلى تلازم بين الحكمين أو إلى تنافٍ بينهما.

والأول: ثلاثة أنواع: استدلال بالعلة على المعلول، واستدلال بالمعلول على العلة، واستدلال بأحد المعلولين على الآخر.

والثاني أيضًا ثلاثة أنواع: استدلال بالتنافي بين الحكمين وجودًا وعدمًا، واستدلال بالتنافي بينهما وجودًا فقط، واستدلال بالتنافي بينهما عدمًا فقط.

فمثال الاستدلال بالعلة على المعلول احتجاج فقهائنا على أن بيع الغائب صحيح بأنه حلال لدخوله في مدلول قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ولما كان حلالًا كان صحيحًا؛ لأن الحل على الصحة.

ومثال الاستدلال بالمعلول على العلة: استدلال فقهائنا على أن صلاة الوتر نافلة بأنه يجوز للمسافر أن يؤديها على الراحلة[1] وما يجوز أن يؤدى على الراحلة فهو نافلة فصلاة الوتر إذًا نافلة وذلك أن جواز أداء الصلاة على الراحلة معلول من معلولات النوافل التي يترخص فيها بما لا يترخص في الفرائض؛ ولذلك لا يصح أداء الفرائض على الراحلة.

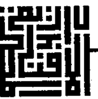
ومثال الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر احتجاج الشافعية على وجوب الزكاة على المِديان في النقدين بوجوبها عليه في الحرث والماشية إذ هما معلولان لعلة واحدة وهي ملك النصاب، واحتجاج فقهائنا على أن المكره على القتل يقتل بأن المكره على القتل يحرم عليه القتل ويعدُّ عاصيًا به إجماعًا، وأن العصيان بالقتل ووجوب القصاص به معلولان لعلة واحدة وهي أهلية القاتل للخطاب.

ومثال الاستدلال بالتنافي بين الحكمين وجودًا وعدمًا احتجاج فقهائنا على أن المديان لا تجب عليه الزكاة بأن أخذ الزكاة وإعطائها متنافيان وجودًا وعدمًا؛ لأنه إما أن يعتبر غنيًا وإما أن يعتبر فقيرًا، وعلى كلا الاعتبارين يتعين أحد الحكمين ويمتنع الآخر، فإن اعتبر غنيًا وجب عليه إعطاء الزكاة وحرم عليه أخذها، وإن اعتبر فقيرًا جاز له أخذها، وسقط عنه إعطاؤها، وإذا ثبت التنافي بين الحكمين وجودًا وعدمًا وجب بوجود أحدهما عدم الآخر، ولما ثبت هنا أحدهما وهو جواز أخذه للزكاة إجماعًا وجب عدم الآخر وهو وجوبها عليه.

ومثال الاستدلال بالتنافي بين الحكمين وجودًا فقط: احتجاج الشافعية والحنابلة على عدم نجاسة المني بأن نجاسته وجواز الصلاة به متنافيان، ولما كانت الصلاة به جائزة فهو ليس بنجس، ومستندهم في جواز الصلاة به حديث عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ يسلت المني من ثوبه بعرق الإذخر ثم يصلي فيه

(١) المستصفى للغزالي ص٣٣- ٣٤ (باختصار).

(١) جاء في صحيح مسلم عن ابن عمر قال: «كان رسول الله ﷺ يسبح على الراحلة قِبَل أي وجه توجه ويوتر عليها غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة». صحيح مسلم ١/ ٤٨٦ رقم ٧٠٠.



ويحته من ثوبه يابسًا ثم يصلي فيه»[1].

ومثال الاستدلال بالتنافي بين الحكمين عدمًا فقط: احتجاج المالكية على طهارة مَيْتة البحر بعدم تحريم أكلها، فإن الطهارة وحرمة الأكل لا يتفقان؛ لأن كل ما ليس بطاهر فهو محرَّم الأكل، وكل ما ليس بمحرم الأكل فهو طاهر، ولما كانت ميتة البحر ليست بمحرمة الأكل[2] وجب أن تكون ميتة طاهرة[3].

والقواعد الأصولية المبتناة على التلازم كثيرة قد مر ذكر عدد منها أثناء ذكر بعض القواعد العقلية المحتاج إليها في الأصول وغيره.

ومعلوم أن إحداث تلازم بين شيئين لا تلازم بينهما في الحقيقة مغالطة أو خطأ، وفك التلازم بين المتلازمات مغالطة أو خطأ كذلك.

أما الكلام عن الماهية وأنواعها فمن ألزم الأمور لتصور الحقائق.

والماهية مشتقة من: «ما هو؟» وهي ما به يجاب عن السؤال بـ: «ما هو؟».

والماهية: تطلق غالبا على الأمر المتعقل، كالمتعقل من الإنسان. وهي أعم من الحقيقة؛ لأن الحقيقة لا تستعمل إلا في الموجودات. يقال: إن للموجودات حقائق ومفهومات، والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات. يقال للمعدومات: مفهومات لا حقائق. وتطلق الماهية والحقيقة على الصورة المعقولة، وكذا على الوجود العيني.

(1) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه ١/ ١٤٩ (٢٩٤)، والبيهقي في السنن الكبرى ٢/ ٤١٨ (٣٩٧٦)، وإسحاق بن راهويه في مسنده ٣/ ٦١٢ (١١٨٥). وجاء في روايات أخرى لمسلم وأصحاب السنن أنها كانت تفركه من ثوبه ويصلي فيه، ولكن المالكية رجحوا رواية الشيخين التي فيها أنها كانت تغسله، فقد جاء في صحيح البخاري أنها قالت: «... كنت أغسله من ثوب رسول الله ﷺ فيخرج إلى الصلاة وأثر الغسل في ثوبه بقع الماء» وجاء في صحيح مسلم عنها: «أن رسول الله ﷺ كان يغسل المني ثم يخرج إلى الصلاة في ذلك الثوب وأنا أنظر إلى أثر الغسل فيه» فذهبوا إلى أنه نجس وأنه بالأحداث الخارجة من البدن أشبه منه بالفضلات الطاهرة لخروجه من مخرج البول. وأما الحنفية فإنهم اتفقوا مع المالكية على نجاسته إلا أنهم قالوا: تزول بالفرك إذا كان يابسًا جمعًا بين رواية الغسل ورواية الفرك.

(2) لقوله ﷺ حين سئل عن التوضؤ من ماء البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ١٢٢، رقم ١٣٩٢)، وابن ماجه (٢/ ١٠٨١، رقم ٣٢٤٦) عن أبي هريرة، وجاء بلفظ: «اغتسلوا من البحر وتوضئوا به فإنه الطهور ماؤه الحل ميتته» أخرجه البخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٤٧٨)، والحاكم (١/ ٢٣٨، رقم ٤٩٣)، والبيهقي في معرفة السنن (١/ ٢٢٦، رقم٤٧٥). وأخرجه أيضًا في السنن الكبرى (١/ ٣، رقم ٢) عن أبي هريرة.

(3) انظر: مفتاح الوصول ص١٠٥، ١٢٤- ١٣١ بتصرف واقتصار على المهم من التقسيم.

والماهية توجب المماثلة؛ ولهذا لما قال فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] أجاب موسى بكل مرة بصيغة أبين من الأخرى حتى بهته[1].

فماهية الشيء: تمام ما يحمل على الشيء حمل مواطاة من غير أن يكون تابعا لمحمول آخر، فإن الإنسان يحمل عليه الموجود والكاتب والضاحك وعريض الظفر ومنتصب القامة والجسم النامي والحساس والمتحرك بالإرادة والناطق نطقا عقليا إلى غير ذلك، فيجمع جميع ما يحمل عليه، ثم ينظر في الأمور اللازمة إذ المفارقة ليست من الماهية، فكل ما يحمل عليه بتبعية شيء آخر، كالضاحك، فإنه يحمل عليه بتبعية أنه متعجب، ثم يحمل عليه بتبعية أنه ذو نطق عقلي، فبالضرورة ينتهي إلى أمر لا يكون حمله عليه بتبعية أمر آخر؛ لئلا تتساوى المحمولات، فذلك الأمر المحمول بلا واسطة هو الماهية؛ وما يقال: إن لماهية الإنسان جنسا هو الحيوان وفصلا هو الناطق فمن مسامحاتهم، فإن الحيوان هو البدن والناطق هو النفس وهما متغايران في الخارج ذاتا ووجودا، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا على المجموع المركب منهما، فكأنهم نظروا تارة إلى المحسوس من الإنسان وهو البدن، وتارة إلى منشأ الكمالات التي بها امتاز عن سائر الحيوانات وهو النفس فادّعوا أنه الناطق[2].

والماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو؟ يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى «حقيقة»، ومن حيث امتيازه عن الأغيار «هوية»، ومن حيث حمل اللوازم له «ذاتيا»، ومن حيث يستنبط من اللفظ «مدلولا»، ومن حيث إنه محل الحوادث «جوهرا»[3].

ومن أنواع الماهية: الماهية الاعتبارية، وهي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر ما دام معتبرا، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو؟ كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بـ: «كم» المركبة منهما

(1) كتاب الكليات ص٧٥٢.

(2) كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي ص٨٦٣- ٨٦٤ (بتصرف واختصار).

(3) التعريفات ص١٧١.



البتة بناء على عدم جواز تركب الماهية من أمرين متساويين[1].

الماهية الجنسية: هي التي لا تكون في أفرادها على السوية، فإن الحيوان يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق، ولا يقتضيه في غير ذلك[2].

الماهية النوعية: هي التي تكون في أفرادها على السوية، فإن الماهية النوعية تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر كالإنسان، فإنه يقتضي في زيد ما يقتضي في عمرو، بخلاف الماهية الجنسية[3].

وأنت الآن بصير بأن كل نوع من الأنواع له حكم يخصه في الجواب عن السؤال عنه، وله حكم في مسألة تساوي أفراده فيها وعدم تساويه، ومن هنا جاءت أهمية تناول الماهية وأنواعها بالضبط والتحديد ومعرفة حكم كل منها.

وفي مجال التعاريف: عرفوا المطلق بأنه هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة، والنكرة دالة على الوحدة[4].

ومن القواعد والضوابط للماهية وأحكامها العقلية قولهم: الوجود عين الماهية، فما لا وجود له لا ماهية له لا سيما إذا كان ممتنعا فإنه لا ثبوت له اتفاقا.

لذا قالوا: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وشرطهما أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا كالقيام وعدمه، واجتماع النقيضين موجود في الذهن، معناه: أن إدراك الذهن النقيضين موجود في الخارج، وليس معناه: أن اجتماع النقيضين له ماهية أو صورة موجودة في الذهن، فإن الممتنعات ليست لها ماهيات وحقائق موجودة في العقل[5].

ومن ذلك قولهم: اسم الجنس إذا عرف باللام، فإن كان هناك حصة من الماهية معهود حمل عليها، وإلا فإن لم يكن هناك ما يدل على إرادة الحقيقة من حيث وجودها في ضمن أفرادها حمل على الحقيقة، وإن دلت قرينة على إرادتها من حيث الوجود، فإن كان المقام مناسبا للاستغراق حمل عليه، وإلا حمل على غير معين، وشمول اسم الجنس لكل فرد ومثنى ومجموع إنما يتصور

(1) التعريفات ص١٧٢.
(2) التعريفات ص١٧٢.
(3) التعريفات ص١٧١.
(4) كتاب الكليات ص١٣٦٦.
(5) كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي ص٤٩ بتصرف.

على مذهب من يقول: إن اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي المتحدة في الذهن، يمكن فرض صدقها على كثيرين في الخارج، فهي متعينة في الذهن بالنسبة إلى سائر الحقائق وليست بمشخصة حيث توجد في الخارج في ضمن أفراد كثيرة. هذا هو مختار السيد الشريف، والقاضي العضد.

وأما على مذهب من يقول: إنه موضوع للماهية مع وحدة شخصية أو نوعية باعتبار وجودها في الخارج يسمى فردا منتشرا، فهو ليس بمتعين ولا مشخص، وهو مذهب الأصوليين ومختار ابن الحاجب والرضي والتفتازاني، واسم الجنس موضوع للفرد المبهم، وعلم الجنس موضوع للماهية.

وإذا قال الواضع: وضعت لفظة «أسامة»؛ لإفادة ذات كل واحد من أشخاص الأسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي، فإن ذلك علم الجنس. وإذا قال: وضعت لفظ «الأسد» لإفادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين، كان اسم الجنس[1].

قال الزركشي: اسم الجنس موضوع للماهية الكلية؛ وعلم الجنس موضوع لتلك الماهية بقيد تشخُّصِها في الذهن، فإن تلك الماهية لا بد أن تمتاز عن غيرها وتتشخص في الذهن، ومع ذلك فإنها تصدق على الأفراد الجزئية والخارجية على ما تلخص في علم المنطق من صدق المعاني الكلية على الجزئيات[2].

ومن ذلك قولهم: كل ما كانت الماهية كاملة فيه فإضافته للتعريف، وكل ما كانت الماهية ناقصة فيه فإضافته للتقييد؛ نظير الأول: ماء البحر، وماء البئر، وصلاة الكسوف، ونظير الثاني: ماء الباقلا، وصلاة الجنازة[3].

ومن القواعد: الأمر بالماهية الكلية ليس أمرا بجزئياتها. كذا في المعالم للرازي ونقلها ابن السبكي عن الصفي الهندي، ثم قال: وهو صحيح[4]، وذكرها القرافي في الفروق لكن استدرك ابن

(1) كتاب الكليات ص١١٤ بتصرف.
(2) البحر المحيط ٢/ ٢٨٩ ط/ الكتبي.
(3) كتاب الكليات ص١٨٨.
(4) المعالم في أصول الفقه ص٧٦، والإبهاج لابن السبكي ٣/ ١١.



الشاط عليه وقال بعد القاعدة: قلت: ليس ما قاله بصحيح، بل الأمر بالماهية الكلية أمر بجزئياتها لكنه بما لا يصح التكليف به؛ لتعذره، فإن الماهية الكلية بما هي كلية لا يصح وجودها في الأعيان عند القائلين بها، وإدخال جميع جزئياتها الممكنة في الوجود حتى لا يشذ منها شيء لا يصح أيضا. قال: فالأمر بإعتاق رقبة ليس أمرا بإعتاق هذه الرقبة، وتلك وجميع الرقاب... إلى قوله: فلا يفتي به فقيه. قلت -والقول لابن الشاط-: الأمر بإعتاق رقبة ليس أمرا بكلي بل بمطلق وهو واحد غير معين من آحاد الكلي ولم يزل به توهم أن المطلق هو الكلي يوقعه في الخطأ الفاحش. وقد تبين خلاف ما قاله من أن الأمر بالكلي ليس أمرا بجزئياته، وتبين أنه لا فرق بين الأجزاء والجزئيات[1].

ومن القواعد: الأمر بالماهية المركبة أمر بكل واحد من أجزائها ضمنا. وعليها فما يتوقف عليه إيقاع الواجب ودخوله في الوجود بعد تحقق الوجوب إن كان جزءا، لا خلاف في وجوبه؛ لهذه القاعدة، وإنما الخلاف فيما إذا كان خارجا كالسبب الشرعي، والسبب العقلي، والسبب العادي. وكالشرط الشرعي، والشرط العقلي والشرط العادي، كما إذا تقرر أن الطهارة شرط، ثم ورد الأمر بالصلاة، فهل يدل الأمر بها على اشتراط الطهارة؟[2].

فانظر كيف حررت هذه القاعدة محل النزاع في مقدمة الواجب، بل هي التي حددت تسميتها بالمقدمة.

قال في البحر: ولهذا عبر بعضهم عنه بالمقدمة؛ لأن المقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه، بخلاف الجزء، فإنه داخل فيه[3].

ومن القواعد: يجوز كون الماهية المركبة علة. وهي مختلف فيها، وبالجواز قال كثير منهم الإمام وأتباعه والبيضاوي. وقد بين الصفي الهندي بعد حكاية الخلاف أنه لا سبيل إلى إنكار جواز كون الماهية المركبة علة، فإن استقرار الشرع يدل على وجوب وقوعه، فإن كون القصاص واجبا في القتل العمد العدوان وحده، وكذلك كون الربا جاريا في المطعوم بجنسه لا يمكن أن يجعل أحد الوصفين علة مستقلة لذلك، بل مجموع الوصفين، أو أحدهما بشرط الآخر، وفي الجملة أن أكثر أحكام الشرع غير ثابت على إطلاقها بل بعقود معتبرة فيها، واستنباط العلة البسيطة من مثل هذه الأحكام غير ممكن، فيلزم المصير إلى كون تلك الأحكام تعبدية، وهو على خلاف الأصل، أو تجويز استخراج العلة المركبة وهو المطلوب[1].

وقد قعدوا بناء على ذلك أيضا أن: الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها[2].

وأكتفي بما ذكرت من قواعد وأحكام متعلقة بمصطلح الماهية وإلا فهي كثيرة جدا وفيما ذكرت كفاية للتنبيه على أهمية ضبطها وضبط أحكامها.

- وأما انتقاده ذكر الكليات الخمس، فليس في محله؛ لأنها من مبادئ التصور، فكان ذكرها مهما للوصول إلى مقاصد التصور وهي التعاريف.

والكليات جمع كلي، والكلي: هو ما لا يمنع تعقل مدلوله من وقوع الشركة فيه.

والكلي يتنوع إلى ذاتي وعرضي، والذاتي ثلاثة أنواع: الجنس، والنوع، والفصل. والعرضي نوعان هما: الخاصة، والعرض العام، فيكون المجموع خمسة.

وإيضاح انقسام الكليات إلى خمس: أن الكلي إما أن يكون تمام الماهية أو ليس بتمامها.

فإن كان تمام الماهية فهو النوع، وإن كان غير تمامها فهو إما داخل فيها، وإما خارج عنها. فإن كان داخلًا فيها فلا يخلو إما أن يكون أعم منها، وإما أن يكون مساويًا لها. فالأول هو الجنس، والثاني هو الفصل.

وإن كان خارجًا عنها فلا يخلو أيضًا عن أن يكون أعم منها أو مساويًا لها، فإن كان أعم منها فهو العرض العام، وإن كان مساويًا لها فهو الخاصة.

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق ٣/ ٧٥، ٧٦.
(٢) البحر المحيط ١/ ٢٩٧.
(٣) البحر المحيط ١/ ٢٩٧، وشرح الكوكب المنير شرح مختصر التحرير ص١٥٠.

(١) الإبهاج ٣/ ١٤٨، والبحر المحيط ٧/ ٢١٤.
(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ١٢٨.

ومعلوم أن الجنس والفصل ذاتيان بلا خلاف، والخاصة والعرض العام عرضيان بلا خلاف، وأما النوع ففيه ثلاثة مذاهب: أحدها: أنه ذاتي. بناءً على أن كل ما ليس بخارج عن الذات فهو ذاتي. الثاني: أنه عرضي: بناءً على أن كل ما لم يدخل في الذات فهو عرضي. الثالث: وهو أقربها إلى الواقع، أنه ليس بذاتي ولا عرض له.

والكليات الخمس مادة التعريفات وهي القول الشارح، وبها يتحدد نوع التعريف ودرجته، وصوابه وخطؤه، وهذا ليس بخاف على من له أدنى تأمل. وكما قال جحظة[1]: وآفة التبر ضعف منتقده[2].

الكلية والكل والكلي، والجزئية والجزء والجزئي:

فالكلية غير الكلي وغير الكل، والجزئية غير الجزئي وغير الجزء، تعريفا وحكما، والتفرقة بينها مفيدة جدا في العلم. وهاك بيانا مختصرا في ذلك:

أولا: الجزئي والكلي:

اللفظ المفرد عند المناطقة[3] إما أن يكون كليًا أو جزئيًا.

فاللفظ الجزئي هو: ما يطلق على شيء واحد بالذات المشخصة. أي: يخص شيئا واحدا دون غيره ولا يشاركه فيه سواه. وقد يعبرون عنه بأنه: ما يمنع تعقل مدلوله من وقوع الشركة فيه. وذلك كأسماء البلاد، والمدن، والجبال، والأنهار، والبحار، والمحيطات. فمعنى كل منها خاص به فحسب، فكلها ألفاظ جزئية، وكذلك أسماء الأعلام؛ لأنها تطلق على فرد معين مقصود بالذات، وإن كان يشاركه غيره في نفس الاسم إلا أن هذه المشاركة لا تتضمن سمات خاصة مشتركة بين ذوي الاسم الواحد، فحينما يشترك

(١) هو أبو الحسن أحمد بن جعفر بن موسى بن يحيى بن خالد بن برمك النديم «نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري ١/ ٢٧٩».

(٢) السابق نفس الموضع.

(٣) اللفظ المفرد: هو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه «شرح إيضاح المبهم في معاني السلم ص٤٣». وينقسم إلى الأسماء والأفعال والحروف، فإن دل بذاته دلالة مطلقة مجردة عن الزمان فهو الاسم، وإن دل بذاته دلالة مقترنة بأحد الأزمنة الثلاثة فهو الفعل، وإن توقفت دلالته على اقترانه بغيره فهو الحرف. واللفظ المركب: هو ما يدل جزؤه على جزء معناه دلالة مقصودة خالصة. «معيار العلم بتصرف ص٦٢».

جزئيان في اسم واحد علم، فإن لكل منهما اسما خصص له بالوضع غير اسم الآخر، فهما في الحقيقة علمان لا علم واحد، ولو تشابها في اللفظ؛ لأن من سماهما لم يضع في الأصل اسما واحدا إذا أطلق فهم منه هذا وهذا، وإنما وضع لهذا اسمه الخاص به، ولهذا اسمه الخاص به، وتوافق تشابه الاسمين في اللفظ[1].

واللفظ الكلي في الاصطلاح هو: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، يعني: أنه يشترك في مدلوله أفراد كثيرون، كالإنسان والحيوان والرجل والمرأة والأسد.. ونحو ذلك[2]، فالذهن يصح له من مجرد تصوره أن يشترك في معناه أفراد كثيرون.

وإن شئت قلت في حد الكلي: هو المفرد الذي لا يمنع تعقل مدلوله من حمله حمل مواطأة على أفراد كثيرة. والمراد بحمل المواطأة: هو حمله عليها بنفسه من احتياج إلى اشتقاق أو إضافة.

فلفظ «العلم» مثلًا ليس كليا بالنسبة إلى أشخاص العلماء؛ لأنك لا تقول: محمد -الذي هو عالم- علم، وهو كلي بالنسبة إلى العلوم والفنون؛ لأنك تقول: النحو علم، والمنطق علم؛ لأنه يحمل حينئذ حمل مواطاة[3].

ثانيا: معنى الكل والجزء:

الكل في الاصطلاح: هو ما تركب من جزأين فصاعدا. وضابطه: أن الحكم عليه بالمحمول إنما يقع على مجموعه لا على جميعه. فالكل لا يتبع الحكم فيه كل فرد من أفراده.

وإيضاحه: أن الحكم يقع عليه في حال كونه مجتمعًا، فإذا فرضت تفرقة أجزائه لم يتبع الحكم واحد منها بانفراده وإنما يقع عليها مجموعة. ومثاله قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧][4].

ثالثا: الكلية والجزئية:

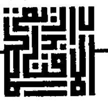
الكلية هي: ما كان الحكم فيها على كل فرد من أفراد الموضوع

(١) ضوابط المعرفة ص٣٤، ٣٥، والمنطق د/ محمد سامي محفوظ ص١٧، ١٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) وانظر معيار العلم ص٤٣، وشرح إيضاح المبهم في معاني السلم ص٤١، وضوابط المعرفة ص٣٥، والمنطق د/ محمد سامي ص١٨.

(٤) حاشية الباجوري ص٤٢.



الداخلة تحت العنوان، كقولك: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. فإن كل فرد من أفراد النفوس مستقل بالحكم عليه بأنه ذائق الموت، فكل فرد من أفراده يتبعه الحكم بانفراد، وهي دلالة العام عند الأصوليين، ومن هنا قالوا: إن دلالة العام كلية لا كلي ولا كل.

وقد قرر علماء المعاني هنا قاعدة وهي أن لفظة كل إذا اقترنت بحرف سلب أي: نفي، فإن كان حرف النفي قبل لفظة «كل» فهو من الكل المجموع، فلا يقع الحكم على الموضوع إلا مجموعًا، ولا يتبع كل فرد من أفراده، كقول المتنبي:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن[1]

فإن المرء قد يتمنى شيئًا ولا يدركه، وإن كان حرف النفي بعد لفظة «كل» فهو من الكلية، فالحكم بالمحمول على الموضوع شامل لكل فرد، ومنه قوله ﷺ لذي اليدين: «كل ذلك لم يكن»[2] أي لم يكن شيء منه فلم أنس ولم تقصر، يعني في ظني. وهذه القاعدة أغلبية، فقد وردت آيات فيها حرف النفي قبل لفظة «كل» مع أنها كلية لا كل مجموعي... مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨] فالحكم هنا وهو نفي المحبة عام لكل فرد.

الفرق بين الكل والكلي:

يمكن أن نفرق بين الكل والكلي من جهتين: الأولى: أن الكلي لا يمنع تعقل مدلوله من حمله على كثير من أفراده حمل مواطأة. فيجوز حمل الكلي على كل فرد من أفراده حمل مواطأة كلفظ: إنسان، فتقول: محمد إنسان، وعلي إنسان، والرمان فاكهة، وعلم المنطق علم، بخلاف الكل فلا يجوز فيه ذلك، وإنما يحمل على أجزائه حمل إضافة أو اشتقاق كالكرسي والشجرة ونحوها، فلا يجوز أن تقول: الخشب كرسي، ولا الجذع شجرة، ولا الخيط حصير، ولا الأكسجين هواء، وإنما يجوز حمل الكل على أجزائه حمل مواطأة مع العطف خاصة، أي: عطف بعض أجزائه على بعضها، كقولك: الكرسي مسامير وخشب. والشجرة جذوع وأغصان[1].

الثانية: أن الكلي يجوز تقسيمه بأداة التقسيم إلى جزئياته كأن تقول: الحيوان إما إنسان وإما فرس... إلخ؛ والكلمة إما اسم، وإما فعل، وإما حرف؛ والخط إما مستقيم، وإما منحن، وإما منكسر؛ والحديث إما مرفوع، وإما مقطوع... إلخ بخلاف الكل فلا يجوز تقسيمه إلى أجزائه بأداة التقسيم، فلا يصح أن تقول: الكرسي إما خشب، وإما مسامير... إلخ[2].

ثالثا: معنى الجزء والجزئية:

الجزء: هو ما تركب منه ومن غيره كل، كالمسامير بالنسبة إلى الكرسي، وكالخشب بالنسبة إليه.

والجزئية في الاصطلاح: هي القضية التي حكم بمحمولها على بعض أفراد موضوعها لا كلها سلبًا أو إيجابًا. فمثالها موجبة: بعض الحيوان إنسان، ومثالها سالبة: بعض الحيوان ليس بإنسان. فما الخلل في ضبط المفاهيم وأنواعها، والمعاني والنسب التي بينها؛ ليحصل الفكر منضبطا من جانب ويعبر عن الفكر الحاصل بعبارة دقيقة من جانب آخر؟ وماذا يضير صاحب المزالق أو غيره في ذلك؟ وأما معرفة المحمول، والموضوع، والرابطة، والشخصية، والطبيعة، والمهملة، والمسورة، والخارجية والحقيقية، والذهنية، والمعدولة، والمحصلة، والموجهة، والمطلقة، واللزومية، والاتفاقية. فإن كل مصطلح من المصطلحات السابقة له معنى وله أحكام لها تعلق بالتفكير والاستدلال، فإن القضايا مبدأ الاستدلال المنطقي.

والقضية اصطلاحا: قول يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب فيه. أو هي: ما احتمل الصدق والكذب لذاته[3].

---

(١) شرح ديوان المتنبي للواحدي ص٣٣٢، ونهاية الأرب في فنون الأدب للنويري ص٢٧٩.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، رواية يحيى الليثي (١/ ٩٤، رقم ٢١١)، ومسلم (١/ ٤٠٤، رقم ٥٧٣)، والنسائي (٣/ ٢٢، رقم ١٢٢٦).

(١) الولدية في آداب البحث والمناظرة وشرحها للآمدي، والبهتي ص٣٥، وآداب البحث والمناظرة د/ محمد محيي الدين عبد الحميد ص٢٠.

(٢) المرجعان السابقان نفس الموضع.

(٣) شرح الملوي على السلم مع حاشية الصبان ص٨٨، وإتحاف الطلبة ص٢٥، وآداب البحث والمناظرة ص٤٧.



والقضية هنا كل جملة سواء كانت اسمية أو فعلية، اشتملت على حكم موجب أو سالب، أما الجمل الإنشائية كالأمر، والنهي، والتمني، وإنشاء العقود أو حلها فإنها لا تسمى قضية، ولا يبحث فيها المناطقة؛ لأنها لا تحتمل صدقًا ولا كذبًا، ومن هنا فلا تحتاج إلى أدلة وحجج تثبت صدقها أو تثبت كذبها، ومعلوم أن الحجج والأدلة مقصد أساسي في علم المنطق.

وتنقسم القضية باعتبار الطرفين إلى قسمين: قضية حملية، وقضية شرطية.

القضية الحملية: هي: ما ينحل طرفاها إلى مفردين أو ما في قوة المفردين، وليس الحكم فيها معلقًا على شيء، كالله ربنا، والله لا شريك له، وسمع الله لمن حمده، ولا يعلم الغيب إلا الله.

والقضية الحملية لها جزآن: الأول يسمى موضوعًا، والثاني يُسمى محمولًا، وسمي الأول بذلك؛ لأنه وضع ليحكم عليه بشيء وهو المحمول، وسمي الثاني محمولا؛ لأنه وضع ليحمل على شيء وهو الموضوع[1].

وبعض المناطقة يجعل الرابط جزءًا من أجزائها فتكون أجزاؤها ثلاثة.

والرابط في الاصطلاح هو: النسبة بين الموضوع والمحمول، وتسمى بالنسبة الحكمية أو هو العلاقة بين الموضوع والمحمول التي تحدد القضية نفيًا أو إثباتًا، وقالوا: إنها يكون وما في معناها في حالة الإيجاب، ولا يكون وما في معناها في حالة السلب.

– تنقسم القضية الحملية باعتبار الكم والكيف إلى:

١– القضية الكلية وهي التي موضوعها كلي، ويحكم فيها على جميعهم، وهي قسمان:

– موجبة مثل: كل أمر للوجوب، وكل نهي للتحريم، كل فاعل مرفوع.

– سالبة مثل: لا إله إلا الله.

٢– القضية الجزئية وهي التي موضوعها جزئي، ويحكم فيها على بعضهم، أو أن يكون المحكوم عليه فيها مسورًا بسور غير كلي. وهي قسمان: موجبة مثل: بعض الحيوان إنسان (الحكم فيها يشمل بعض أفراد الكلي دون تعيين لأفراد هذا. وسالبة مثل: بعض الحيوان ليس بإنسان. وهاتان القضيتان بأقسامهما هما محل اهتمام المناطقة أكثر مما يأتي من الأقسام.

٣– القضية الشخصية (مخصوصة) وهي: أن يكون المحكوم عليه معنيًا مخصوصًا غير قابل للشركة سواء أكان المعين فردًا واحدا أو أفرادًا؛ لأن الأفراد المعينين هم جهة بمثابة الفرد الواحد المعين من كون اللفظ الدال عليهم وحدهم منحصرًا فيهم، وهي قسمان: موجبة مثل: زيد قائم. سالبة مثل: زيد ليس بقائم.

٤– القضية المهملة وهي قسمان: موجبة مثل: الإنسان حيوان؛ وسالبة مثل: ليس العالم قديمًا، وسميت مهملة؛ لإهمال بيان كمية الأفراد فيها، ولما كانت المهملة في قوة الجزئية كان التحقيق أن تكون الأقسام ستة باعتبار الكم والكيف، لكن ذكرتها على وفق ما يذكره عامة المناطقة ومع تصريحهم بأنها في قوة الجزئية إلا أنها تؤول إلى كلية أو جزئية بحسب الحال، مثل: المسلمون يؤمنون بالغيب، كل المسلمين يؤمنون بالغيب.

٥– القضية الطبيعية: وهي ما كان موضوعها الذي حكم عليه كليًا ولكن لم يحكم فيها على الأفراد، بل حكم فيها على الماهية والطبيعية، أي على الكلي بما هو كلي بقطع النظر عن أفراده. مثل: الحيوان جنس والإنسان نوع. وسميت بذلك نسبة إلى الطبيعة أي الماهية والحقيقة ولا اعتبار لهذه القضية في العلوم[1].

وتنقسم القضية باعتبار النسبة إلى قسمين: موجبة وسالبة.

فالقضية الموجبة هي ما كان الكم فيها بالإيقاع مثل: علي كاتب.

والقضية السالبة هي ما كان الحكم فيها بالانتزاع مثل: علي ليس بكاتب.

وتنقسم باعتبار جزئية حرف السلب وعدم جزئيته إلى قسمين: محصلة، ومعدولة.

– القضية المحصلة: هي التي لم يكن حرف السلب جزءًا من

(١) ضوابط المعرفة ص٢٠، والمرشد السليم ص١٠٢، ١٠٣.

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٩٠.

موضوعها ولا من محمولها، موجبة كانت أو سالبة. مثالها: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

وبعضهم يخص المحصلة بالموجبة، ويسمي السالبة بسيطة.

أما المسورة فهي التي ذكر فيها السور، والسور في القضايا: هو اللفظ الدال على الإحاطة بجميع الأفراد أو بعضها إيجابا أو سلبا، وسمي بذلك: تشبيها له بسور البلد المحيط بها كلها أو بعضها بجامع الإحاطة في كل، فهو استعارة باعتبار اللغة وإن كان حقيقة عرفية باعتبار اصطلاح المناطقة.

ويقصد بالحقيقية: أحد أقسام القضية الشرطية المنفصلة، فتنقسم الشرطية المنفصلة إلى ثلاثة أقسام: حقيقية، ومانعة جمع، ومانعة خلو، ولا أطيل ببيانها خشية الإملال.

وأما المطلقة وتحديدها فاستخدامها في العكس، فيقولون: الجزئية الموجبة المطلقة تنعكس مثل نفسها، ومثال ذلك: بعض الناس كاتب، وبعض الكاتب إنسان. والسالبة الجزئية المطلقة لا تنعكس، فليس إذا صح قولنا: ليس كل إنسان كاتبًا، وصدق، يجب أن يصدق ليس بعض الكاتب بإنسان[1].

والقضية الشرطية هي التي قيد الحكم فيها بالتلازم أو العناد بين شيئين أو بنفيه بينهما والتي حكم فيها بالتلازم تسمى متصلة، والأخرى التي حكم فيها بالعناد تسمى منفصلة.

مثالها:

١- إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

٢- لو عرف كل شخص مسلم الإسلام حق المعرفة لبرزت الشخصية الإسلامية.

٣- إما أن يكون هذا أبيض أو أسود.

٤- إما أن يكون العدد زوجا أو فردا.

٥- إما أن يكون هذا الحيوان فرسا أو غزالا[2].

تنقسم القضية الشرطية إلى قسمين: الأول: القضية الشرطية المتصلة: وهي التي حكم فيها بثبوت نسبة أو نفيها على تقدير

(١) شرح الملوي على السلم ص١١٤- ١١٦، وإتحاف الطلبة ص٤٥، ٤٦، وآداب البحث والمناظرة ص٦٧، ٦٨.

(٢) المنطق الصوري د/ يوسف محمود ص٨١.

ثبوت نسبة أخرى أو نفيها. مثال: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ومثل: ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

والمثال الأول للشرطية المتصلة الموجبة، والثاني للشرطية المتصلة السالبة[1].

فالشرطية المتصلة هي التي يجتمع طرفاها في الوجود ويجتمعان في العدم؛ ولذلك سميت متصلة؛ لاتصال طرفيها في كونهما موجودين واتصالهما في كونهما معدومين.

وتنقسم الشرطية المتصلة إلى قسمين بحسب الارتباط بين طرفيها: الشرطية المتصلة اللزومية، والشرطية المتصلة الاتفاقية[2].

١- الشرطية المتصلة اللزومية: وهي التي حكم فيها بالاتصال بين النسبتين أو بسلب الاتصال بينهما؛ لعلاقة يستلزم المقدم التالي بسببها.

٢- والشرطية المتصلة الاتفاقية: وهي التي حكم فيها بالاتصال بين النسبتين أو بنفيهما بدون علاقة بينهما أصلا لا عقلا ولا شرعا ولا عادة، ولكن اتفق في الخارج صدق كل منهما مع صدق الأخرى.

مثل: إذا كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا، فالاتصال بينهما حصل اتفاقا دون علاقة تربط بينهما بل اتفقا في الواقع دون علاقة بينهما ولا يستلزم أحدهما الآخر ولا عدمه.

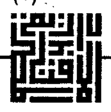
وكقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩] فكون البحر مدادا لها لا علاقة له بنفادها ولا عدمه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ [الكهف: ٥٧] لأن دعاءه إياهم إلى الهدى لا علاقة بينه وبين عدم اهتدائهم.

ومن الفوائد المهمة للتفريق بين اللزومية والاتفاقية: ضبط الفهم بحيث لا يحكم بالتلازم في غير محله، ولا يهمل الحكم به في محله، وبه يصحح لمن أخطأ فيه.

(١) تحرير القواعد المنطقية ص٨٤، وطرق الاستدلال للباحسين ص١٨٩، وآداب البحث والمناظرة للشنقيطي ص٤٨، ٤٩ والمنطق الصوري ص٨٢.

(٢) آداب البحث والمناظرة ١/ ٤٩.



فقد ظـن الزمخشري وأبو حيان أن الشرطية في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوٓا۟ إِذًا أَبَدًا﴾ [الكهـف: ٥٧] لزوميـة ومعناها: أن سبب عدم اهتدائهم هو دعوته لهم إلى الهدى، فقد جعلوا مـا يكون سببا للاهتداء سببا لانتفائـه[1] وكل ذلك غلط؛ لأن الشرطيـة المذكورة في الآيـة اتفاقية لا ربط أصلا بين مقدمها وتاليها. فالشرط الحقيقي في الاتفاقية ليس هو المذكور مع الجزاء، بل سبب الجزاء شرط آخر لم يذكر في الشرطية المذكورة.

ففي الحديث: «إن معاذ بن جبل إمام العلماء يوم القيامة لا يحجبه مـن الله إلا المرسلون وإن سالمًـا مولى أبي حذيفة شديد الحب له، لـو لم يخف الله ما عصاه»[2]. فقوله: لـو لم يخف الله ما عصاه، فعـدم العصيان الذي هو الجـزاء ليس سببه عدم الخوف الذي هو شـرط، ولكنه شيء آخر لم يذكر وهـو محبته لله وتعظيمه له المانعة من معصيته له ولو لم يكن خائفا.

وكـذا قولـه: ﴿وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوٓا۟ إِذًا أَبَدًا﴾ [الكهف: ٥٧] سبب عدم الهداية غير مذكور، فليس هو دعوتهم بل سببه إرادة الله لهم عدم الهداية. وكذا قـوله: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمـران: ١٥٤] فسبب بروزهـم إلـى مضاجعهم شيء آخر غير مذكور في الآية.

ومـن الأسبـاب المستوجبة لكـون الشرطيـة اتفاقية هـو رفع ما يحصـل في الوهـم من المنافاة بـين قضيتين فيبين بالمتصلة الاتفاقية أنه لا منافاة بينهما، فالكفار مثلا كانوا يتوهمون أن كينونتهم في بيوتهم تنافي بروزهم إلـى مضاجعهم، ويظنون أنها تنجيهم من القتـل كما قال تعالـى: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾ [آل عمران: ١٥٤] وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟﴾ [آل عمران: ١٦٨]، فبين تعالى عدم المنافاة بين بقائهـم في بيوتهم وبين بروزهم إلـى مضاجعهم التي كتب عليهم أن يقتلوا فيها وهكذا[1].

والآن أقـول: هل معرفة هـذه المصطلحات المنطقيـة ومعرفة ما يتعلـق بحكـم كل منها مهم في العلم أو لا؟ ثـم قد رأيت ما نتج عن الغفلة عن مراعاة ذلك في صنيع الزمخشري وأبي حيان، وفي ذلك درس بليغ للصنعاني ومن وافقه.

وقد ذكر المناطقة للمنطق فوائد كثيرة منها:

١- أن معرفته تعصم الذهن عن الخطأ الفكري وتحفظ الرأي عن الخطأ في الرأي.

فالمنطـق للعقل نسبته كنسبة النحو للسان، فكما أن النحو يعصم اللسـان عن الخطـأ في أواخر الكلمات العربيـة، فكذلك المنطق يعصم الذهن عن الخطأ في الفكر.

٢- تنميـة القدرة على الحكـم والبرهان والنقـد. ومعنى ذلك: أنـه يسهل معرفة صحيـح الفكر من فاسـده، ويكشف المغالطة الساذجة أو المغرضة، فيساعد الإنسان على اتباع الحق والتمسك به دون تعنت، ويرفض الباطل دون غرور أو تكبر.

وهـذا قريب من قول بعضهم: فائدتـه معرفة التآليف الصحيحة والفاسدة[2].

٣- تستخدم قواعد المنطق في وضع الخطط للوصول إلى حلول للمشـكلات الصعبـة، باتبـاع التسلسل والتناسـق والتنظيم في التفكير[3].

٤- يضـع المنطق مناهج البحث في مختلف العلوم، ويسهم بذلك

(١) قال الزمخشري: ﴿وَإِن﴾ جزاء وجواب، فدلّ على انتفاء اهتدائهم لدعوة الرسول، بمعنـى أنهـم جعلوا ما يجب أن يكون سـبب وجود الاهتداء سـببًا في انتفائه (الكشـاف ٤/ ٢٨). وقال أبو حيان: وجعلوا دعوة الرسول إلى الهدى وهي التي تكون سـببًا لوجود الاهتداء، سـببًا لانتفاء هدايتهم، وهذا الشرط كأنه جواب للرسول عن تقدير قوله: ما لي لا أدعوهم إلى الهدى حرصًا منه ﷺ على حصول إيمانهم، فقيل: ﴿وَإِن تَدْعُهُمْ﴾ وتقييده بالأبدية مبالغة في انتفاء هدايتهم. (تفسير البحر المحيط ٧/ ٤٦٥).

(٢) أخرجه الديلمي في مسنده (١/ ٢٣٤، رقم ٨٩٦) عن عمر، وورد بلفظ: «معاذ بن جبـل إمام العلماء يوم القيامة برتوة» أخرجـه الطبراني كما في مجمع الزوائد (٩/ ٣١١) قـال الهيثمـي: فيه محمد بن عبد الله بن أزهـر الأنصاري ولم أعرفه وبقية رجاله رجال الصحيح. وأبو نعيم في الحلية (١/ ٢٢٩). عن محمد بن كعب القرظي مرسـلًا. وكلمة «برتوة» معناها: برمية سـهم. انظر: النهاية في غريب الحديث ٢/ ١٩٥.

(١) آداب البحث والمناظرة ١/ ٥٠، ٥١.

(٢) حاشـية الباجـوري ص١٩، وإتحـاف الطلبة ص٤، والمنطق د/ محمد سـامي محفوظ هنا ص١٤.

(٣) المنطق د/ محمد سامي محفوظ هنا ص١٤.



في التقدم العلمي[1].

وأما فائدة ذكر مباحث منطقية في كتب الأصول: فإن المنطق علم خادم لجميع العلوم؛ لأن كل علم به مفردات ومصطلحات ينبغي أن تعرف، وقضايا ومباحث علمية ينبغي أن يقام عليها دليل، وعلم المنطق تصور يضع القواعد التي تضبط التعريف الصحيح ويبين التعريف الخاطئ، وتصديق يبين القوانين الحاكمة للاستدلال الصحيح وتكشف الاستدلال المغلوط.

وفي الاستدلال سلكوا مسلك المناطقة في إيراد الأدلة والمناقشات والردود، وقد قرر المناطقة وعلماء الجدل أن من كان ناقلا فعليه تصحيح النقل، ومن كان مدعيا فعليه إقامة الدليل، لكن تصحيح النقل له علم يضبطه وهو علم المصطلح والرجال، والاستدلال له علم يضبطه وهو المنطق. وعلم الأصول يعنى بتصحيح النقل، وسلامة فهم الدليل الشرعي.

فمن يتململ من إيراد بعض مباحث منطقية أو لها صلة بالمنطق تكون خادمة لمقصد الأصول، يريد فوضى في بيان المفاهيم، وفوضى في إيراد الأدلة، فهو لا يريد أن يقال: هذا تعريف غير جامع ولا مانع، أو تعريف بالمباين، أو تعريف بالأعم أو الأخص، أو تعريف للشيء بما هو أخفى أو مساو، ولا تروقه المطالبة بالاستفسار في مقام المناظرة.

وكذا لا يجب أن يقال: هذا قياس مع الفارق، أو في معرض النص، أو هذا الدليل في غير محل النزاع، أو المقدمة الصغرى غير مسلمة، أو إعمال للقاعدة في غير بابها.

وتخوفهم من المنطق في غير محله، فإن المنطق الذي صفاه علماء الإسلام من شوائب الفلسفة لا خلاف في جواز الاشتغال به، بل ذهب بعض العلماء إلى أن تعلمه فرض كفاية، والخلاف الذي ذكروه إنما هو في المنطق المشوب بالفلسفة اليونانية، وفيه ورد ذم بعض أهل العلم كالنووي وابن الصلاح والسيوطي، وابن تيمية وابن القيم ومن نحا نحوهم؛ لأنك لو تدبرت حججهم لوجدتها منزلة على غير المنطق الصوري الذي صفاه وخلصه علماء الإسلام.

الوقفة الثالثة: عند قوله: «والفهم للحديث والكتاب لا يتوقف على النزاع في الحدود وتحقيقها».

ومعنى الحدود بيان معاني الكلمات الغريبة والمصطلحات إن كان ثم اصطلاح، وإنني أعجب كيف يفهم القرآن والسنة بدون تحديد معاني نظمهما وعباراتهما؟ ثم لماذا كتب الراغب كتابه الفريد مفردات غريب القرآن والذي سارت به الركبان واعتمده العلماء واعتمدوا عليه في بيان المعاني، والزجاج كتب معاني القرآن، والمفسرون الذين أبانوا معاني كلمات القرآن؟

وقد عني العلماء ببيان المعاني والحدود في كل العلوم.

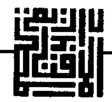
أقول: هل احتياج ضبط الألفاظ ومعانيها والمقدمات وسلامتها إلى مزاولة وتحقيق وبحث مما يزهد في الاعتناء به ويجعل وجوده في كتب الأصول عبثا لا قيمة له؟!! وإذا كان صاحب المزالق لم يدرك قيمته أفيعيب هذا علماء الأمة جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن أن يكونوا قد أدركوا قيمته، أو حدث ما يجعل له قيمة بعد ذلك، فلكل عصر ما يناسبه، والمستجدات العلمية توجب مستجدات في التصنيف، ويحدث للناس بقدر ما أحدثوا.

لقد بلغ الأصوليون الغاية في عنايتهم بتحديد المفاهيم وبيانها، وكان اهتمامهم بأحكام التعريفات وما يصح منها وما لا يصح كما وضحه الإمام الغزالي في أول المستصفى، والإمام ابن جزي في التقريب.

ثم إن علم أصول الفقه يتعرض لهجمات شرسة من أصحاب توجهات مختلفة، ومما يتعرض له علم أصول الفقه من هجمات وانتقادات: المصطلحات المستعملة في هذا العلم والتي صارت خاصة به وتسمى: المصطلحات الأصولية، أو مصطلحات علم أصول الفقه، أو تعاريف الأصوليين.

وهذه التعاريف والاهتمام بها يعد مفخرة حضارية سبق بها الأصوليون، بل وتميزوا بها عن غيرهم تحريرا وتدقيقا، وبيانا لأوجه الفرق بين المصطلحات المتقاربة في المعنى، واهتماما بتطورها وما حدث بها، وبيان الثابت والمتغير، ووجوه المرونة، وما إذا كان صالحا أن تتغير المفاهيم والألفاظ أو يستحدث جديد فيها أو لا.

(1) المرجع السابق نفس الموضع.



وجانـب التعاريف وتحديد المفاهيم يعتبر ركيـزة أساسية لا يمكن الـكلام في معنى أو تقرير مسألـة أو مناظرة فيها إلا بعد تصورها جيدا. فالحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وقد اهتم بالقواعد الضابطة للتعاريف، والتي عمل بها الأصوليون وتحاكموا إليها، وصححوا تعاريـف، وضعفوا أخرى لأنفسهم ولغيرهم.

وإليـك طرفـا مـن العناويـن الأصولية التـي تبين مـدى اهتمام الأصوليين بهذا الجانب المعرفي، فلقد اهتموا بالتعريفات وتحديد المفاهيـم حتـى لا تقع الخلافـات الموهومـة دون أن يكـون لها حقيقـة، ومن خالف ذلك ناقشوه وعارضوه ونبهوا على الخطأ.

كما اختلفـوا في حجية الاستحسان والمصالـح المرسلة، وحكم التقليـد، والاختلاف، مع أن معظـم الاختلاف فيما ذكر هو في حقيقته وفاق؛ وذلك لاختلاف مفهوم كل عند المختلفين.

فمـن ذم الاختلاف كلـه أورد أدلة هـي واردة على نوع واحد، ومـن جعل الاختلاف كله نعمـة أو رحمة دون تحديد فقد أخطأ لأنه سوى بين مختلفات في الحكم.

فمـن يتناول مفهومًا ذا أجـزاء أو أقسام ويحكم حكمًا كليًا على أحـد الأقسام كأنه يحكم على المفهـوم كله بكل أقسامه، وذلك يوقـع في إرباك علمي كبير وربما يتـوارث ويتناقله طلاب العلم؛ لذا نبه العلماء إلى ذلك.

وكان مـن أول اهتماماتهـم: بيان التعريف اللغـوي للمصطلح، وبيان المعنى الحقيقي من المجازي واعتنوا بذلك عناية كبيرة يظهر أثرها فيمن نظر في أوائل الأبواب.

فالقياس: التقديـر أو المسـاواة. والنسخ: الإزالـة أو النقل. هل هـو حقيقة في الأول مجـاز في الثاني أو العكـس أو حقيقة فيهما بالاشـتراك اللفظي أو المعنـوي؟ ولذلك أثـر في سير البحث في الباب أو المسألة ولهم اختيارات في غاية الدقة.

فلم يقفوا عند ما ذكر في المعاجم اللغوية ذلك، بل انتقوا وعدلوا وأضافـوا وحذفـوا فكانـت لهـم اصطلاحاتهم الخاصـة التي خصصـت أو عممـت المعنى اللغـوي شأن سائر أربـاب العلوم الأخـرى، فللأصوليـين توسع في المعاني اللغويـة، وقد تفردوا بذكر فـروق بين الكلمات، فمثلا التفرقة بين لفـظ: «فقه- وفقِه- وفقُه» هي تفرقة أصولية، ونَقْل بعض أهل اللغة لها بعدُ كان عن الأصوليين.

ولما كانت معاني المفاهيم اصطلاحية فقد يكون للفظ من الألفاظ أو مصطلـح مـن المصطلحـات مفهـوم عند بعض الأصوليين، ومفهـوم آخر عند آخرين، فكان من الدقـة أن نبهوا على تحريره وتحديده.

ثـم إن التعريفـات والحـدود لهـا شروطهـا وأدواتهـا، فحرص الأصوليون على ذلك، وفندوا التعريفات التي لم تراع فيها شروط التعريف بأنها أخص أو أعم أو مباينة.

وقد حرص الأصوليون كذلك على بيان الفروق بين المصطلحات المتقاربـة أو المشتركـة في بعض مفاهيمها حتى صـار ذلك علمًا مهمًّـا تجب مراعاته، ومـن ذلك الفرق بـين الفرض والواجب، والسبب والشرط، والمانع والصحة، والإجزاء والنفوذ، والانعقاد والنسخ، والتخصيص والنسخ، والبداء والنسخ، والتقييد والعام المطلق والعام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، ودلالة اللفـظ والدلالة باللفظ، وفحـوى الخطاب ولحن الخطاب ودليل الخطاب، والمتشابـه والمجمل، والترادف والاشـتراك، والتوارد والترادف، ومطلـق الأمر والأمر المطلـق؛ والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص الوجهي، وعموم المساواة والمساواة في العمـوم، وعموم السلـب وسلب العمـوم، والقياس المنطقي والقيـاس الشرعـي، ومجتهـد المذهب ومجتهـد الفتـوى، والعام والعموم، والعام والمطلق، والعام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، والفرق بـين قياس الشبه وقياس غلبة الأشباه، والعلة العقلية والعلة الشرعية، والإباحة العقلية والإباحة الشرعية، وغير ذلك كثير بل في كل باب من أبواب الأصول تجد طائفة من ذلك.

وكذا المصطلحات التي يختلـف مدلولها باختلاف المصطلحين أنفسهم، كمفهوم الاستحسان عند الشافعي ومالك وأبي حنيفة وغيرهـم، والإكراه الملجئ عنـد الحنفية والجمهـور، والمتشابه، والنسخ.



وللأصوليين قواعد متعلقة بالتعريفات كقولهم: التعريفات لا يستدل عليها[1].

والحكم على الشيء فرع عن تصوره، أو الحكم على الشيء بدون تصوره محال، والحكم بالشيء فرع تصوره[2].

وقد ميزوا بين أقسام المعرفات: فالمعرفات تنقسم إلى سبعة أقسام: التعريف بالحد وينقسم إلى حد تام وحد ناقص. والتعريف بالرسم وينقسم إلى رسم تام ورسم ناقص. فهذه أربعة أقسام، والخامس: التعريف اللفظي. والسادس: التعريف بالقسمة. والسابع: التعريف بالمثال. ويكفيك أن تنظر في بداية كل باب أو مسألة لتجد منهجًا ساميًا في تحديد المفاهيم بطريقة باهرة أخاذة.

ثم إن الأصوليين سلكوا أقرب الطرق وأسهلها للوصول إلى القول الشارح، وذلك أن التعريفات لها طريقان: طريق تقريبي يليق بالجمهور، ولها طريق آخر لا يليق بالجمهور. فالأول هو المطلوب وعلى هذا وقع البيان في الشريعة كما قال ﷺ: «الكبر بطر الحق وغمط الناس»[3]. ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد، كما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها، فالتصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له؛ لأن مسالكه صعبة المرام: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨][4].

وفي سلامة التعبير من الأخطاء: اهتم العلماء بدلالات الألفاظ لتفسيرها تفسيرا صحيحا من جهة، وللتعبير الدقيق عن الأفكار المتحصلة في الذهن من جهة أخرى؛ ولذا كانت حجة المناطقة الذين أدخلوا مباحث الألفاظ في علم المنطق أقوى من حجة المانعين؛ لأن المنطق وإن كان ميدانه عمل العقل لإنتاج الأفكار فإن هذه الأفكار لا تظهر إلا في صورة ألفاظ، فكانت عنايتهم بها كبيرة[1].

وقد اعتنى الأصوليون بدلالات الألفاظ وأقسامها، وباب الدلالات من أوسع أبواب الأصول حتى عده مثل القرافي غالبا على مباحثه[2].

وقد أوْلَوا دقة العبارة أهمية كبيرة: ففي التعريفات يحررون المعنى اللغوي وهل هو حقيقة أو مجاز أو مشترك لفظي أو معنوي... إلخ. وفي التعريف الاصطلاحي ينتقون العبارات والألفاظ المؤدية، والمحترز بها عن إدخال ما ليس من المعرف في التعريف أو إخراجه، وينتقدون تعريفات؛ لأنها أعم من المعرف أو أخص أو تعريف بالمباين.

ومما يدل على مدى الدقة في استعمال الألفاظ والعبارات: قول الآمدي: وأما قياس الطرد، فقد قيل فيه عبارات غير مرضية، لا بد من الإشارة إليها وإلى إبطالها، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار فيه[3] ثم أطال النفس في عرضها وتعقبها.

واهتموا بالفروق بين المصطلحات، والفروق بين القواعد، ثم يأتي صاحب المزالق بجرة قلم يريد أن يعفي على جهود سلسلة من أهل العلم صنفوا في الغريب وهو ضرب من التعريف للألفاظ كما تعلم، وإذا تتبعت جهودهم في غريب الحديث فقط وأن

---

(١) قال الزركشي: قيل: أربعة لا يقام عليها دليل ولا يطلب؛ وهي: الحدود، والعوائد، والإجماع، والاعتقادات الكامنة في النفس. اهـ. وقال الأخضري: لوضوحها أو صعوبة إقامة الدليل على صحتها في نفس الأمر، فلا يقال: ما الدليل على صحتها في نفس الأمر؟ وإنما ترد بالنقض والمعارضة، وقال الغزالي في شأن التعاريف: لأن البرهان واسطة، ولا واسطة بين التعريف والمعرف، فإذا عرفت تعريفا ونازعك فيه غيرك، فطالبه بتعريف آخر يرتضيه؛ لتقف على التفاوت بين تعريفك وتعريفه. «لقطة العجلان للزركشي ص٧٣، والمستصفى للغزالي ص١٥، شرح الأخضري على السلم مع شرح الدمنهوري عليه ص٢٩، وقانون الفكر الإسلامي د/ عبد المنعم القيعي ص٣٠».

(٢) شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحي ص١٥.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ١/ ٩٣، رقم ٩١، والترمذي ٤/ ٣٦١ رقم ١٩٩٩، وقال: حسن صحيح غريب.

(٤) الموافقات ١/ ٥٦، ٥٧ بتصرف.

(١) واختلفوا في مباحث الأقوال -الألفاظ- فبعضهم لا يجعلها من مسائل هذا العلم، وحجته: أن هذا العلم يبحث في الأفكار والمعاني لا في الألفاظ والمباني، وإنما يبحث في الألفاظ -علم اللغة-، وبعضهم يعدها منه، وحجته: أن الألفاظ قوالب للمعاني، وإنما تعبر الألفاظ عن الأفكار، والأفكار لا تظهر إلا في صورة ألفاظ، فاشتدت الحاجة إليها لذلك؛ لإفادة تلك الأبواب من الألفاظ. «حاشية إتحاف الطلبة بالأسئلة المنطقية والأجوبة ص٤، ٥».

(٢) الفروق للقرافي ١/ ٣.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ١٨٤- ١٨٨.



واحـدا منهم هو أبـو عبيد[1] كتب كتابـه في غريب الحديث في أربعـين سنة أخذك الدهش من جرأة تريـد نسف هذا كله بعبارة تقـول: والفهـم للحديث والكتـاب لا يتوقف علـى النزاع في الحـدود وتحقيقهـا. ولا يقال: إنه يقصد حـد المصطلحات، فإن هـذا وهذا باب واحد يعود إلى تفسير الألفاظ وبيان معانيها وما يقصد بها.

وإني لأدع واحـدا مـن أفـذاذ العلماء الذيـن لهم عنايـة بألفاظ الحديث ومعانيها، بل كتابه في ذلك هو العمدة، وإليه المرجع من أكثر المهتمين، وهو أبو السعادات ابن الأثير[2] ليحدثنا عن أهمية ما يوهّن منه صاحب المزالق.

قـال في علم الحديث والاهتمام به: إنـه ينقسم قسمين: أحدُهما معرفـة ألفاظه والثاني معرفـة معانيه. ولا شـك أن معرفَةَ ألفاظه مُقَدّمةٌ في الرتبة؛ لأنها الأصل في الخطاب وبها يحصُل التفاهم، فإذا عُرِفَتْ تَرتَّبتِ المعاني عليها، فكان الاهتمام ببيانها أَوْلَى.

ثم الألفاظ تنقَسم إلى مفردة ومركبة، ومعرفة المفردة مقدّمة على معرفـة المركبة؛ لأنّ التركيب فَرْعٌ عن الإفـراد، والألفاظ المفردة تنقسـم قسمين: أحدهمـا خاصٌّ والآخر عامٌّ. أمـا العام فهو ما يَشْـترِك في معرفته جُمهور أهل اللسان العربي مما يَدُورُ بَينَهم في الخطاب، فهم في معرفته شرع سَـوَاء أو قريب من السَّواء تَناقَلوه فيما بينهم وتَداوَلـوه وتَلقَّفُوه من حال الصِّغَـر لضرورة التَّفاهُم وتَعَلمـوه. وأمـا الخاصُّ فهـو ما يدور فيـه من الألفـاظ اللُّغَوية والكلمات الغريبة الحشويَّة التي لا يعرفها إلا من عُنِيَ بها وحافَظَ عليهـا واستخرَجَها من مظانّها –وقليلٌ مَـا هُمْ– فكان الاهتمام بمعرفة هذا النـوع الخاصّ من الألفاظ أهمَّ مما سواه وأولى بالبيان مما عداه، ومُقَدَّمًا في الرتبة على غيره ومَبدُوءا في التعريف بذكره؛ إذ الحاجة إليه ضرورية في البيان لازمة في الإيضاح والعِرْفان. ثم معرفته تنقسم إلى معرفـة ذاته وصفاته: أما ذاته فهي معرفة وَزْن الكلمة، وبنائهـا، وتأليف حروفها، وضَبْطها؛ لئلا يتبدّل حرفٌ بحـرف أو بناءٌ ببنـاء. وأما صفاته فهي معرفـة حركاتِه وإعرابِه؛ لئـلا يَخْتلَّ فاعل بمفعـول أو خبر بأمر أو غير ذلك من المعاني التي مَبْنَـى فَهْم الحديث عليها، فمعرفة الـذات استقل بها علماءُ اللغة والاشتقاقِ، ومعرفة الصفات استقل بها علماء النحو والتَّصريف، وإن كان الفريقـان لا يـكادان يَفْتَرِقَانِ لاضْطِـرارِ كلّ منهما إلى صاحبه في البيان[1].

ثـم ذكر ابن الأثـير: أن أوّلَ من جَمعَ في هذا الفنّ شيئًا وألَّف أبو عبيدة مَعْمَر بـن المثنّى التيمي، فجمع من ألفاظ غريب الحديث والأثـر كتابا صغيرا، ثم جَمَع أبو الحسـن النَّضْر بن شُميل المازنيّ بعده كتابا في غريب الحديث أكبر من كتاب أبي عُبيدة وشرح فيه وبَسَـطَ على صغر حجمه ولُطفه. ثم جمـع عبدُ الملك بن قُرَيب الأصمعـيّ –وكان في عصـر أبي عُبيدة وتأخر عنـه– كتابا نيَّف على كتابـه وزاد، وكذلك محمـد بن المُسْتنير المعـروف بِقُطْرُب وغيره من أئمة اللغة والفقه.

واستَمَرَّت الحال إلى زمن أبي عُبيد القاسم بن سلام، وذلك بعد المائتين فجمع كتابـه المشهور في غريب الحديث والآثار أفْنى فيه عمره، وأطاب به ذكره حتى لقد قال فيما يروى عنه: إني جَمَعْتُ كتابي هـذا في أربعين سنة وهو كان خُلاصة عمري[2]. إلى آخر ما قاله مما ينبئ عن اهتمام بالغ بتحرير الألفاظ ومعانيها.

قلـت: هـذا في جانـب واحد ممـا يطعن فيـه صاحـب المزالق، فكيف إذا تتبعنا ما يتعلق بالمنطق، والدلالات التي أنكر فائدتها، والأبـواب والمسائـل التـي لم يلتفت إلـى مغزاهـا وفائدتها، بل والأدلـة الكلية التي أنكـر حجيتها كالقياس والإجماع، نسأل

(1) هو أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي، قال إبراهيم الحربي: كان أبو عبيد كأنه جبل نفخ فيه الروح يحسن كل شيء، وولي القضاء بطرسوس ثمان عشرة سنة، مات سـنة أربع وعشـرين ومائتين بمكة وهو ابن سـبع وستين سنة. «طبقات الفقهاء ص١٠٢».

(2) هـو المبارك بن محمـد بن محمد بن عبـد الكريم، أبو السـعادات مجد الدين الشـيباني الجزري، المشهور بابن الأثير. ولد سنة ٥٤٤هـ. من مشاهير العلماء وأكابر النبلاء، كان فاضـلا، بارعا، عرض له مرض كف يديه ورجليه، ومنعه الكتابـة فانقطع في بيته. قيـل: إن تصانيفه كلها ألفها فـي زمن مرضه إملاء على طلبته، ت: سـنة ٦٠٦هـ. من تصانيفه: النهاية في غريب الحديث، وجامع الأصول في أحاديث الرسـول، والإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف في التفسير. «طبقات الشافعية ٥/ ١٥٣، وبغية الوعاة ٢/ ٢٧٤».

(1) النهاية في غريب الأثر ١/ ٣.

(2) النهاية في غريب الأثر ١/ ٣- ٧ باختصار.



الله السلامة والعافية. وأوردت الكلام بطوله؛ ليعلم كيف يعرف اللاحق فضل السابق، ويعترف المستفيد من المفيد.

الوقفة الرابعة: عند قوله: «فإنهم حدوا الاسم بعدة حدود، كل حد منها معترض بعدة اعتراضات، والاعتراضات مدفوعة بأدق دفع. وإذا تأمل الناقد ما وقع في حد ابن الحاجب -رحمه الله- للاسم من الاعتراضات والدفع وفي الخبيصي وحواشيه، والجامي وحواشيه، والرضي وجدها مفاوز لا تخلو من مخافات زلل النظر، ومشرب لا تصفو الشارب، ودقائق لا يتمكن العالم من إملاء بحث منها وفهمه من دون إمعان نظر ودقة فكر.

والجواب من أوجه:

الوجه الأول: أن المذكورين ليسوا من الأصوليين، والكتب والحواشي التي أومأ إليها ليست في علم الأصول، بل هي شروح على الكافية لابن الحاجب في علم النحو، وعليها شروح وحواش وتعليقات، فكيف يَنتقدُ الأصوليين بكتب ليست في علم الأصول، فهل من مزالق الأصوليين تطويل النحاة في بيان معنى الاسم وخلافهم فيه؟!!

وشرح الخبيصي على الكافية كثرت عناية أهل العلم به جدًا في عصر الخبيصي وبعده، وقد عدوا قراءته على شيخ ودراسته، وكذا الكتابة عليه على سبيل الشرح أو التحشية منقبة كبيرة تذكر في تراجم العلماء، ومن هؤلاء: النعمان الضمدي[1]. قال أهل التراجم فيه: عالم مشارك في بعض العلوم. من مؤلفاته: حاشية على شرح الخبيصي على الكافية، وشرح المعيار للمهدي[2].

ومنهم: عبد العزيز بن أحمد النعمان الضمدي، أحد العلماء الموجودين في القرن الحادي عشر، مجتهد، من العلماء بالحديث. زيدي يماني، من أهل «ضمد». ولي القضاء في زبيد[3] وثغر

(١) نسبة إلى الضمد: موضع بناحية اليمن بين اليمن ومكة من جازان على الطريق التهامي. وقال أبو الربيع سلمان بن الريحاني: إنه رأى ضمد-بالتحريك- وإنها من قرى عشر من جهة الجبل. «معجم البلدان ٣/ ٤٦٢».

(٢) البدر الطالع ص٣٥٧، ٣٥٨، ومعجم المؤلفين ٥/ ٢٤٣.

(٣) زبيد: -بفتح أوله وكسر ثانيه ثم ياء مثناة من تحت- اسم واد به مدينة يقال لها الحصيب، ثم غلب عليها اسم الوادي، فلا تعرف إلا به وهي مدينة مشهورة باليمن أحدثت في أيام المأمون. «معجم البلدان ٣/ ١٣١».

المخا[1] بصنعاء وغيرهما. له مؤلفات مشهورة منها: حاشية على شرح الخبيصي على الكافية. قال في البدر الطالع: و لم أقف على تعيين مولده ولا وفاته ولكنه موجود في القرن الحادي عشر كما قدمنا، ويروى أن والد المترجم له محمد لا أحمد كما رجحه الزركلي. ووفاته كانت بعد ١٠٥٩هـ كما في الأعلام[2].

ومنهم: أحمد بن محمد بن علي بن سليمان الصنعاني، المعروف بالعياني، من مؤلفاته: حاشية على شرح الخبيصي[3].

ومنهم: عبد الأول بن حسين بن حسن بن حامد الرومي، الحنفي، المعروف بابن أم ولد. عالم مشارك في التفسير والفقه والحديث والقراءات والنحو، توفي سنة ٩٥٠هـ. من آثاره: مختصر الكشاف في التفسير، وحاشية على شرح الخبيصي للكافية في النحو[4].

ومنهم: محمد بن أبي بكر بن محرز بن محمد الخبيصي شمس الدين، نحوي، من آثاره: الموشح في شرح الكافية لابن الحاجب في النحو. توفي سنة ٧٣١هـ[5].

أما الجامي وشرحه وحواشيه فقد لقي عناية كبيرة من أهل العلم تظهر من تراجمهم لمن اعتنى به، وأذكر قليلا من ذلك مبينا مدى مشاركة بعض هؤلاء الأعلام في كثير من الفنون أيضا وليس النحو فقط:

منهم: الشيخ خالد العرضي، قال المرادي في ترجمته: هو خالد ابن السيد محمد بن عمر بن عبد الوهاب بن إبراهيم بن محمود بن علي المعروف كأسلافه بالعرضي الحنفي الحلبي الأديب الأريب اللوذعي الفائق الفاضل السميدع البارع، هو من بيت بحلب خرج منه علماء وأفاضل اشتهرت فواضلهم وفضائلهم، وكان جده الشيخ عمر علامة فهامة خصوصيًا بالفقه والحديث والأدب أوحد عصره ومصره وله من التأليف شرح على الشفاء، وشرح

(١) المخا: مدينة بساحل البحر الأحمر جنوب زبيد وشمال مضيق باب المندب بين زبيد وعدن، وهو مقصور. «معجم البلدان ٥/ ٦٧».

(٢) البدر الطالع ١/ ٣٤١، والأعلام للزركلي ٤/ ٢٧.

(٣) نشر العرف ١/ ٢٨٥، ومعجم المؤلفين ٢/ ١٣١.

(٤) معجم المؤلفين ٥/ ٦٧، وهدية العارفين للبغدادي ١/ ٤٩٣.

(٥) هدية العارفين ٢/ ١٤٨، ومعجم المؤلفين ٩/ ١١٦.

شرح الجامي و لم يكمل، وشرح على العقائد وحاشية على تفسير المولى أبي السعود العمادي المفتي بالدولة العثمانية وغير ذلك من التآليف والرسائل والتحريرات والتعليقات، واشتهاره يغني عن الإطالة بمدحه، وكانت وفاته في شعبان سنة أربع وعشرين وألف[1].

ومنهم: الميموني، قال المحبي في ترجمته: الشيخ إبراهيم بن محمد بن عيسى المصري الشافعي الملقب: برهان الدين الميموني. اتفقت كلمة الكل على تفرده في عصره وتوحده في وقته، وتصانيفه كثيرة منها: حاشية على المختصر، وحاشية على المواهب اللدنية، وحاشية على تفسير البيضاوي، وبعض تعليقات على شرح التلخيص للمولى عصام الدين المسمى بالأطول، وتحريرات على حاشية الجامي له أيضا. وكانت ولادته في سنة إحدى وتسعين وتسعمائة، وتوفي يوم الثلاثاء ثاني عشر شهر رمضان سنة تسع وسبعين وألف، والميموني نسبة للميمون من الصعيد[2].

ومنهم: عبد الباقي بن أحمد بن محمد المعروف بابن السمان الدمشقي، ولد في سنة ١٠٥٥هـ، وتوفي سنة ١٠٨٨هـ. له تصانيف كثيرة لم يكمل منها إلا شرح الأسماء الحسنى، وشرح شواهد الجامي، ومختصر التهذيب في المنطق، وسرقات الشعراء[3].

ومنهم: عبد البر بن عبد القادر بن محمد بن أحمد بن زين الفيومي العوفي الحنفي. أخذ العلم بمصر، واهتم بقراءة شرح الجامي مع حاشيته لعبد الغفور ومختصر المعاني على العلماء[4].

ومنهم: عبد الله بن طورسون الموصوف بفيض الله طورسون زاده. كان عالمًا فاضلا مشهورًا بالفضل التام. وله تآليف سائغة دقيقة، منها حاشية على شرح الجامي وصل فيها إلى بحث المرفوعات، وله على التفسير تعليقات وكذلك على شروح الهداية والمفتاح، وكانت وفاته سنة تسع عشرة وألف[5].

---

(١) سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر للمرادي ١/ ٢٢٥.
(٢) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي ١/ ٢٧.
(٣) خلاصة الأثر ١/ ٤٩٠، والأعلام للزركلي ٣/ ٢٧١.
(٤) خلاصة الأثر ٢/ ٣، ٤.
(٥) خلاصة الأثر ٢/ ١٤٦.

ومنهم: عمر بن عبد الوهاب بن إبراهيم بن محمود بن علي بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسين العرضي الحلبي الشافعي القادري المحدث الفقيه الكبير، ألف تآليف كثيرة، منها: شرح شرح الجامي، ابتدأ فيه من عند قوله: فالمفرد المنصرف... إلى المنصوبات، و لم تساعده الأيام على إتمامه، وكان شديد الاعتناء بالجامي حريصًا على مطالعته وإقرائه، وفيه يقول:

لله در إمام طالما سطعت ... أنوار أفضاله من علمه السامي
ألفاظه أسكرت أسماعنا طربًا ... كأنها الخمر تسقى من صفا الجامي[1]

واقتدى في ذلك بشيخه ابن الحنبلي في قوله:

لكافية الإعراب شرح منقح ... ذلول المعاني ذو انتساب إلى الجامي
معانيه تجلى حين تتلى كأنها ... هي الخمر يدو جرمها من صفا الجامي

ولعبد الله الدنوشري المصري فيه:

لله شرح به شرح الصدور لنا ... كأنه الدر أو أزهار أكمام
قد أسكر السمع إذ تتلى عجائبه ... والسكر لا غرو معروف من الجامي

وكانت ولادته سنة خمسين وتسعمائة ومات سنة أربع وعشرين وألف[2].

ومن الكتب التي ينتقد صاحب المزالق طريقتها وأن فيها مضيعة الأوقات وذهاب الأعمار من غير فائدة: «شرح الرضي»، وقد اعتنى به الفضلاء والعلماء عناية كبيرة أيضا:

ومن الذين اعتنوا بهذا الكتاب شرحا أو تحشية أو تعليقًا:

عبد القادر بن عمر البغدادي، ثم المصري، أديب لغوي، عارف بالآداب التركية والفارسية. ولد ببغداد سنة ١٠٣٠هـ، ودخل دمشق وأدرنة، وتوفي بالقاهرة سنة ١٠٩٣هـ. من مؤلفاته: خزانة الأدب، ولب لباب لسان العرب، وحاشية على شرح قصيدة: بانت سعاد، وشرح شواهد مغني اللبيب، وشرح على

---

(١) الجام: إناء للشراب من فضةٍ أو نحوها. ومنه قول القائل:
كلكم قد أخذ الجام ولا جام لنا ... ما الذي ضر مدير الجام لو جاملنا
وقال ابن الأعرابي: يقال يجمع الجامُ على جامَات، ومنهم من يقول، جُومٌ. "تهذيب اللغة للأزهري ٤/ ٥٩، ومفتاح العلوم للسكاكي ص١٨٦، والمحيط في اللغة ١/ ٢٣٩" وهو في الأبيات قد أطلق الجام الذي هو الإناء وأراد العلامة الجامي، وبعضهم لا يذكر الياء مبالغة في التورية.
(٢) ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا للشهاب الخفاجي ١/ ٧٨، وخلاصة الأثر ٢/ ٢٥٥.

شواهد شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، ومختصر تمام المتون إلى شرح رسالة ابن زيدون[1].

ثم تأمل مدى عناية العلماء والفضلاء بهذا الشرح، وقد عده المؤرخون من المناقب والفضائل في ترجمة الشوكاني لعلي بن محمد المعروف بابن هطيل النجري المشهور اليماني صاحب التصانيف كشرحه للمفصل. كان ساكنا بصنعاء، وقد طار صيته في الآفاق، وكان مديما لمطالعة شرح الرضي على كافية ابن الحاجب لا يفارقه في غالب أوقاته، ويحكى أنه لما حضرته الوفاة أمر من يدفع إليه شرح الرضي، فدفعه إليه فوضعه على صدره ثم أنشد:

تمتع من شميم عرار نجد فما بعد العشية من عرار

توفي سنة ٨١٢ هـ بمدينة صنعاء[2].

بل اعتنى به الأمير الصنعاني، فقد عمل عليه حاشية، وكان يؤلفها عند تلقِّيه الدروس من الشيخ عبد الله بن علي الوزير، وقد بلغ بها إلى بحث المنادى كما سبق بيانه في مسرد مؤلفاته تحت رقم: ٣٢ من مؤلفاته.

وأحال عليها في حاشية العدة على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد فيما فُرّقَ فيه بين الاسم والمسمى، حيث علق بتعليق طويل ثم قال: وفي الكلام تحقيق بالغ أودعناه حواشي الرضي على الكافية[3].

فإذا كان هؤلاء الأعلام من شارحين ومحشين ومعلقين ودارسين له مضيعين للأوقات وواقعين في المزالق، فمن يا ترى هو الحقيق بصيانة الأوقات والاحتفاء بالعلم؟!! هل كانت الأمة مجمعة على الضياع والتضييع، والعبث والاشتغال بما لا يجدي نفعا؟!!

وفي بيان بعض مناقب المذكورين –وقد تركت أضعاف أضعافهم خشية التطويل– ذكرت بعضًا من العلوم التي اشتغلوا بها كالحديث والتفسير والبلاغة بشعبها وغير ذلك؛ لأنبه إلى أن هؤلاء لم يكونوا منقطعين فقط للتدقيقات التي يتململ منها صاحب المزالق، وينعى على أهلها، ويصفهم بأنهم أهل مزالق، وقد انزلق –رحمه الله– في هذه المقولة التي أسأل الله أن يغفر لي وله، وأن يبصرنا بالعيوب، ويرينا الحق حقا، والباطل باطلا، ويرزقنا القيام بواجب ذلك كله.

الوجه الثاني: معنى الاسم عند ابن الحاجب:

قال ابن الحاجب في الكافية: «الاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة».

وقد شرحه الرضي، وأورد بعض الاعتراضات على بعض الألفاظ في التعريف حتى يصل إلى أدق لفظ يعبر به عن الاسم، ويميزه عن الفعل والحرف، ويدخل فيه كل أنواع الأسماء، ولم يستغرق ذلك في النسخة المحققة التي نقلت منها أكثر من خمس صفحات[1]، فماذا يزعج صاحب المزالق في ذلك؟ علما بأن الكافية وشروحها لم توضع للمبتدئين ولا المتوسطين في علم النحو كما هو معروف، وإنما يدرسها من هو فوق ذلك.



المبحث الثاني
انتقاده لما ذكره الأصوليون من مباحث لغوية والرد عليه

صلة علم أصول الفقه بعلوم اللغة:

أولا: ذكر أساطين علم الأصول أن مما استمد منه هذا العلم: علوم اللغة العربية من نحو وتصريف وبلاغة وغيرها[2]، وليس معنى الاستمداد أن مباحث اللغة مأخوذة نقلا مسلما في كتب الأصول، بل للأصوليين انتقاؤهم منها بما يتناسب مع الغاية من هذا العلم، ولهم كذلك ترجيحاتهم، فقد يوافقون وقد يخالفون وقد ينفردون.

قال ابن السبكي: إن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع

(١) معجم المؤلفين ٥/ ٢٩٥، وخلاصة الأثر للمحبي ٢/ ٤٥١، وهدية العارفين للبغدادي ١/ ٦٠٢.
(٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ١/ ٤٧١.
(٣) العدة للصنعاني ٢/ ٦١٨.

(١) شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب للعلامة الرضي الإستراباذي ١/ ٣٥- ٣٩.
(٢) البرهان ١/ ٨٤، والإحكام للآمدي ١/ ٢٥، والبحر المحيط ١/ ٤٥.

جدًا والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي. مثاله: دلالة صيغة «افعل» على الوجوب و«لا تفعل» على التحريم؛ وكون كل وإخوتها للعموم وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء في ذلك ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم؟ ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه ولا ينكر أن له استمدادا من تلك العلوم، ولكن تلك الأشياء التي استمدها منها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض، والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه مما لا يوجد إلا فيه ولا يصل إلى فهمها إلا من يلتف به[1].

ثانيا: استفادة علم الأصول من علم النحو وإفادته فيه:

أصول الفقه هو معرفة دلائل الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد، وذلك يتوقف في جزء كبير منه على معرفة اللغة؛ لأنها سبيل لاستثمار هذه الأدلة وبيان كيفية الاستفادة منها؛ لأن الأدلة الشرعية تعتريها عوارض كثيرة، فيعتريها العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، والتأصيل والزيادة، والتأسيس والتوكيد، والحذف والإضمار، والاشتراك والترادف ونحو ذلك؛ لأن تلك الأدلة الجزئية إنما صيغت من النصوص العربية التي يعتريها كل هذه العوارض، وكل هذه العوارض مباحث لغوية صارت من صلب علم أصول الفقه.

كما أننا نجد كبار أئمة الأصول كالفخر الرازي، وأبي إسحاق الشيرازي، والبيضاوي، والزركشي، والإسنوي وغيرهم قد نقلوا في المباحث اللغوية عن كثير من كبار أئمة اللغة[2].

ومن المباحث المشتركة بين الأصول واللغة: مباحث الأمر والنهي، ومباحث الحقيقة والمجاز، ومباحث المشترك اللفظي،

(١) الإبهاج ١/ ٧.
(٢) علاقة القواعد اللغوية بالقواعد الأصولية د/ محمود مصطفى عبود ص١- ٣ بتصرف.

ومباحث الترادف والتوكيد، ومباحث الاشتقاق والدلالات، ومباحث التعارض والترجيح، وغير ذلك من المسائل المرسومة في كتب الأصول. ومن حيث المصطلحات فإن هناك توافقا في المصطلحات العلمية بين هذين العلمين، فعلماء الأصول قسموا الأحكام اللغوية إلى توقيفية واجتهادية ونقلية وقياسية، وكذلك فعل علماء اللغة وقسموا المنقول إلى متواتر وآحاد وكذلك فعل علماء اللغة، وقسم علماء اللغة الحكم اللغوي إلى واجب، وممنوع، وحسن، وقبيح، وخلاف الأولى. كما هو عند الأصوليين حيث قسموا الحكم الشرعي إلى هذه الأقسام[1].

ثم أفاد علم الأصول وصبت إفادته في هذه العلوم من ناحية أخرى. أمّا النحاة فيعنون بما يسمّونه: «أُصول النحو» ما عناه الأُصوليون من «أُصول الفقه» بشقّيها، أي الأدلّة والمصادر التي يبنى عليها النحو والقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم النحوي من هذه الأدلة والمصادر، وأبرز من كتب في أُصول النحو –ولعلّه أول من أسّس ذلك– هو أبو الفتح عثمان بن جني في «الخصائص»، ثم تلاه أبو البركات الأنباري في كتابه «لمع الأدلّة»[2]، ثم جلال الدين السيوطي في كتاب «الاقتراح»[3].

ومعلوم أن رواية الحديث بالمعنى القول فيها مبتنى على خلاف اللغويين في ثبوت الترادف، فمن أثبته يجوز الرواية بالمعنى بشروطه، ومن لم يجوز وقوعه كثعلب من أهل اللغة لا يجوز الرواية بالمعنى، ثم انبنى على التجويز تجويز الاحتجاج بالحديث في إثبات اللغات[4].

وأما استمداده من العربية: فلأن الأدلة جاءت بلسان العرب،

(١) علاقة القواعد اللغوية بالقواعد الأصولية ص١- ٣ بتصرف.
(٢) أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت: ٥٧٧هـ وكتابه لمع الأدلة في أصول النحو مطبوع بتحقيق: سعيد الأفغاني، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ط١، ١٩٥٧م.
(٣) الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت: ٩١١هـ. وكتابه «الاقتراح في أصول النحو» جمع فيه ما تفرق في مصادر كثيرة ورتبه في الأبواب والفصول والتراجم ترتيب أصول الفقه، كما قال، ونهج في تأليفه نهج الفقيه فوقف عند الإجماع، ولم يفته على كل حال أن يخص العلل النحوية ببحث مشبع وشرح مسهب. انظر: هدية العارفين ١/ ٢٧٩، والنحاة والقياس د/ صلاح الدين الزعبلاوي ص٣٩.
(٤) سلاسل الذهب للزركشي ص٣٣٢- ٣٣٤.



وهـي تشتمل علـى ثلاثة فنون: علـم النحو: وهـو علم مجاري أواخـر الكلم رفعا، ونصبـا، وجرا، وجزما. وعلـم اللغة: وهو تحقيق مدلولات الألفاظ العربيـة في ذواتها. وعلم الأدب: وهو علـم نظم الكلام، ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال. وإنما يكون هذا مـادة لبعض أنـواع الأصـول، وهو الخطـاب دون مسائل الأخبار، والإجمـاع، والنسخ، والقياس، وهي معظم الأصول. ثـم إن المادة فيه ليسـت على نظير المادة من الكلام، فإن العلم بها مادة لفهم الأدلة[١].

ومـن الأدلة التي أثبتوا بها اللغة: الاستقـراء، وأبرز ما استدلوا به هـو حصر الكلام العربـي في الاسم والفعل والحـرف، ودليلهم الاستقـراء التـام، فإنهم تصفحـوا ما أثر عن العـرب من الكلام فوجدوا أنه لا يزيد عن ثلاثة أصول هي الاسم والفعل والحرف، والاستقراء من الأدلة المعتبرة عند الأصوليين أيضا[٢].

ثم قال صاحـب المزالق: «وإذا انتقل إلـى المبادئ وجد الخلاف قد نشـأ في بيان واضع اللغة، وانتشر حتـى أفرد بمؤلفات، وهذا أيضًـا مما لا حاجة إلى العبد به أصـلا؛ لأن المراد الامتثال لما ورد الأمر به، والانتهاء عن المنهيات من دون نظر إلى من وضع اللغة، ثم يشتغلون بالخلاف حتـى يذهلوا عن الأمر المطلوب، وتحصل الأهـواء والتعصبـات والاختلافـات والعداوات فيمـا لا طائل تحتـه، بل ربما يخشى ضرره وعقوبته، فإن الله عند لسان كل قائل والغرض أن الغرض المطلوب من هذه الأبحاث هو الوصول إلى عبادة الله عز وجل على الوجه المرضي، والله أعلم»[٣].

أقول:

أولا: مبادئ العلم: هي التي تتوقف عليها مسائل العلم؛ كتحرير المباحـث، وتقريـر المذاهب، فللبحث أجزاء ثلاثـة مرتبة بعضها على بعض: وهي المبـادئ، والأواسط، والمقاطع وهي المقدمات التـي تنتهي الأدلـة والحجج إليهـا من الضروريـات والمسلمات ومثـل الدور والتسلسل، وهي التي لا تحتاج إلى البرهان بخلاف المسائل، فإنهـا تثبت بالبرهان القاطـع[١]. وتسمى بالمقدمات، كمعرفة حده وغايته وموضوعه[٢].

والمقدمـة: تطلق تـارة على ما تتوقف عليه أبحـاث العلم، وتارة تطلق على قضية جعلت جزء القياس، وتارة تطلق على ما يتوقف عليه صحة الدليل.

والمقدمة الغريبة: هي التي لا تكون مذكورة في القياس، لا بالفعل ولا بالقـوة، كما إذا قلنـا: (أ) مساوٍ لـ: (ب)، و(ب) مساوٍ لـ: (ج)، ينتـج (أ) مسـاوٍ لـ: (ج) بواسطة مقدمـة غريبة وهي: كل مساوٍ لشيء مساوٍ لذلك الشيء.

والفرق بين المقدمة والمبادئ: أن المقدمة أعم من المبادئ، فالمبادئ تتوقف عليها المسائل بلا واسطة، والمقدمة ما يتوقف عليه المسائل بواسطة أو بـلا واسطة[٣]. والأواسط: هي الدلائل والحجج التي يستدل بها على الدعاوى[٤].

وأول هـذه المبادئ تعريف هذا العلـم وتصور مفهومه وما يتعلق بـه من موضوعه ومسائله بحيـث يستطيع تمييز مسائل هذا العلم الخاصـة به عن غيرها مـن المسائـل المختصة بالعلـوم الأخرى، والمسائل المشتركة بين هذا العلم وغيره من العلوم قريبة الصلة به، وماذا يتعلق بكل علم من بحث المسألة المشتركة.

ويحسن مع ذلك أيضا أن يعرف فائدة هذا العلم وثمرته، والحكم الشرعـي في الاشتغال به تعلمـا وتعليما، واستمـداد هذا العلم، ونشأتـه وطـرق التدوين فيه، وما كتب فيـه في العصور المختلفة ومن ذلك علم أصول الفقه.

قال ابن الساعاتي: حق على من حاول علما أن يتصوره بحده أو رسمه[٥]، ويعرف موضوعه، وغايته، واستمداده[٦].

ثـم إنـه مـن المهمـات لمـن أراد دراسـة علـم مـن العلـوم

---

(١) البحر المحيط ١/ ٤٦.
(٢) علاقة القواعد اللغوية بالقواعد الأصولية ص١- ٣، أ.د/ محمود مصطفى عبود.
(٣) مزالق الأصوليين ص٦٩، ٧٠.

---

(١) التعريفات للجرجاني ص٢٥٢ رقم ١٢٥٠.
(٢) أبجد العلوم ١/ ١٩٧، وتيسير التحرير لأمير باد شاه ١/ ٨.
(٣) التعريفات ١/ ٧٤.
(٤) التعريفات ١/ ١٢.
(٥) الحد هو التعريف بالذاتيات كالجنس والفصل، والرسم هو التعريف بالعرضيات كالخاصة، أو بالعرضيات مع الذاتيات كالجنس والخاصة، وكل من الحد والرسم قد يكون تاما، وقد يكون ناقصا كما هو مبين في كتب المنطق.
(٦) نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي ١/ ٧.



أن يعرف المبادئ المهمة لهذا العلم قبل أن يبدأ الدراسة فيه؛ لتكون هذه المعرفة العمل والاعتقاد لا في العلم على جهة الارتياض، وهؤلاء الفقهاء يصورون من المسائل في الوصايا والجبر والمقابلة وغيرها صورا يمتنع في العادة -أو يَنْدُرُ- وقوعها، ويبحثون فيها البحث العريضَ الطويل، وما قصدهم بذلك إلا الارتياض بها؛ ليسْهُل عليهم معرفةُ المسائل الضرورية، فهذه المسألة في أصول الفقه من رياضاته، ومسألة الأمر للوجوب أو الفور والنهي يقتضي الفساد ونحوها من ضرورياته[1].

على أن بعض العلماء جعل للخلاف فيها فائدة، وهي جواز قلب اللغة، وأنه ينبني على هذا الخلاف، كتسمية الثوب فرسا مثلا، وإرادة الطلاق والعتق بنحو: اسقني الماء. قالوا: فعلى أنها اصطلاحية يجوز لقوم أن يصطلحوا على تسمية الثوب فرسا مثلا، ولواحد أن يقصد ذلك في كلامه، وعلى القول بالتوقيف لا يجوز ذلك، وكذلك على الأول أيضًا يصح الطلاق والعتاق بكاسقني الماء إن نواه به.

وعلى القول الثاني: لا يصح. قال المازري: ومحل هذا الخلاف ما إذا لم يكن اللفظ متعبدًا به كتكبيرة الإحرام، أما المتعبد به فلا يجوز فيه القلب إجماعًا. وأشار إلى هذا في المراقي بقوله:

ينبى عليه القلب والطلاق بكاسقني الشراب والعتاق

أي ينبنى الاختلاف في اللغة؛ فعلى أنها توقيفية: يمنع، وعلى أنها اصطلاحية: يجوز[2].

وقد ذكر الزركشي في البحر مسائل فرعها بعضهم على هذه المسألة، ومنع هو من تفريعها عليها، ونقل عن إمام الحرمين وقوع الخلاف في بعضها. ومع هذا لا يجوز الجزم بأنها عديمة الفائدة، وهذا ما قصدته من إيراد ذلك هنا.

قال الزركشي: ومنهم من خرج عليها مسائل من الفقه، كما لو عقدا صداقا في السر، وآخر في العلانية، أو استعملا لفظ المفاوضة، وأرادا شركة العنان حيث نص الشافعي على الجواز، أو تبايعا بالدنانير وسميا الدراهم، قال ابن الصباغ: لا يصح، وكما لو قال لزوجته: إذا قلت: أنت طالق ثلاثا لم أرد به الطلاق، وإنما غرضي أن تقومي وتقعدي، ثم قال لها: أنت طالق ثلاثا وقع. وحكى الإمام في باب الصداق وجها: أن الاعتبار بما تواضعا عليه. ولو سمى أمته حرة و لم يكن ذلك اسمها، ثم قال بعد ذلك: يا حرة، ففي البسيط أن الظاهر أنها لا تعتق إذا قصد النداء، وجعله ملتفتا على هذه القاعدة.

قال في المطلب: والأشبه عدم بنائه على ذلك؛ لأنا نفرع على جواز وضع الاسم بالاصطلاح، وإذا جاز صار كالاسم المستمر ولو كان اسمها بعد الرق حرة وناداها به، وقصد ذلك لم يقع، فكذا هنا، وغير ذلك من الصور.

قال الزركشي: والحق أنه لا يتخرج شيء من ذلك على هذه القاعدة؛ لأن مسألتنا في أن اللغات هذه الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف؟ لا في شخص خاص اصطلح مع صاحبه على تغيير الشيء عن موضوعه، نعم يضاهيها قاعدة في الفقه وهي أن الاصطلاح الخاص هل يرفع الاصطلاح العام أم لا؟ فيه خلاف، وعليها تتفرع هذه الفروع[1].

وحينئذ فجعل صاحب المزالق ذكر المسألة في كتب الأصول من المزالق وأن ذكر الخلاف فيها مما يصد عن العبادة المقصودة ويوجب الخلافات والعصبيات من الإسراف في القول وعدم النصفة، فها هم أئمة الإسلام اشتغلوا بها وذكروها و لم تصدهم عن ذكر الله والعبادة، و لم تحدث بينهم الضغائن بخاصة إذا علمنا أن بعضهم يقول فيها فائدة ترويض الذهن وهو مقصود للعلماء من التأليف. وأن بعضهم قال: لها فائدة كما سبق بيانه، ومن نفى الفائدة نفاها على حسب علمه أو ظنه، ومعلوم أن المثبت وهو القائل بالفائدة مقدم على النافي؛ لما معه من مزيد علم، وهذا موجود في كثير من المسائل الأصولية يدعي واحد أن الخلاف لفظي وغيره يقول: إنه معنوي، والحاكم في ذلك وجود أثر للخلاف ولو في مسألة واحدة ولو على قول من الأقوال، فليتنبه لذلك فإنه مهم، ولو جرينا وراء كل من يقول في كل مسألة: إنها

(١) شرح مختصر الروضة ١/ ٤٧٤.

(٢) مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص١٧٠.

(١) البحر المحيط ٢/ ٢٤٦، ٢٤٧.



ليست من العلم، أو ليست لها فائدة، وجمعنا كل ما قيل في ذلك لجردنا هذا العلم من كثير من مسائله، مع أن من نفى مسألة لم ينف الأخرى ومن نفى الأخرى لم ينف الثالثة، فنخرج في النهاية بنفي عدد من المسائل لم يقل بذلك كله أحد من أهل العلم، فنقع فيما يشبه إحداث قول ثالث وخرق الإجماع الضمني والله الموفق.

ثم قال صاحب المزالق: «ثم اختلافهم في اللفظ قبل استعماله هل من الحقيقة أم من المجاز؟ لا حاجة إلى طالب العلم به يعتمد عليه في دينه. وهذا أنموذج فتأمله تجده في مباحث اللغة واسعًا جدًّا، وإذا وصلت إلى المباحث النافعة وجدت المحتاج إليه قصدًا يسيرًا جدًّا سهل المأخذ لين القياد»[١].

أقول: قال الطوفي: واللفظ قبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازا؛ لعدم ركن تعريفهما، وهو الاستعمال، والحقيقة لا تستلزم المجاز، وفي العكس خلاف، الأظهر الإثبات.

قوله: «واللفظ قبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازا؛ لعدم ركن تعريفهما، وهو الاستعمال».

معنى هذا الكلام: أنا لما قلنا فيما سبق في حد الحقيقة والمجاز: إنه اللفظ المستعمل في موضوع أول، أو في غير موضوع أول، ثبت أن استعمال اللفظ ركن في تعريف الحقيقة والمجاز؛ لأن الاستعمال جزء منه. وركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته، فإذا نظرنا إلى اللفظ قبل استعماله في لغة الواضع، لم يكن حقيقة؛ لأنه ليس مستعملا فيما وضع له، ولا مجازا؛ لأنه ليس مستعملا في غير ما وضع له، وهذا الكلام فيما بعد وضع اللفظ وقبل استعماله، وهذا مبني على أن الوضع يمكن انفكاكه عن الاستعمال، وهو ممكن لا شك فيه، غير أنه في غاية البعد.

أما إمكانه؛ فلأنا قد بينا أن الوضع اللفظي عبارة عن إنشاء لفظ، وتخصيصه بمعنى، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ، فهم منه ذلك المعنى.

والاستعمال اللفظي: هو إطلاق اللفظ بإزاء مدلوله حقيقة أو مجازا، وهما -أعني الوضع والاستعمال- متغايران بالحد والحقيقة، غير أن الاستعمال يستلزم الوضع، والوضع لا يستلزم الاستعمال.

وحينئذ نقول: من الجائز أن بعض واضعي اللغة يقول: قد أنشأت لفظة «الأسد»، وخصصتها بهذا السبع الخاص؛ لتدل عليه إذا أطلقت، فإذا تخاطبتم أيها الناس، فليطلق المتكلم منكم هذه اللفظة بإزاء هذا السبع، وليفهم السامع ذلك من إطلاقها، فيكون هذا من الواضع وضعا مجردا عن الاستعمال، لكنه عرفهم كيفية الاستعمال. وأما بعد وقوع هذا، فهو غني عن التوجيه، فإنه لم ينقل ولم يشاهد، إذ أحد من بني آدم لم يعقل أبويه أو أحدهما، إلا وهما يتكلمان بلغتهما، ولم تعرف العرب هذه اللغة العربية الموضوعة على غاية الحكمة إلا على ما هي عليه تفصيلا أو إجمالا، وإذا انتفى النقل والعيان، لم يبق إلا تصور الإمكان، وإنما هو عبارة عن أنه لا يلزم من فرض ذلك محال، ولا يلزم من ذلك الوقوع، إذ ليس كل ممكن واقعا.

قال: وينبغي التنبيه إلى هذا البحث، فإنه يقع في كتب الأصوليين مجملا غير مفصل هذا التفصيل، ولكني لما استشكلته في كتبهم، كشفت أمره ها هنا؛ إزالة للإشكال عن الناظر[١].

ومن الفوائد للمسألة: أنها تضبط التقسيم للألفاظ باعتبار الحقيقة والمجاز، هل توجد واسطة بينهما أو لا؟ فإذا ثبتت الواسطة كان معنا قسم ثالث هو: ألفاظ ليست حقيقة وليست مجازا أيضا. وإذا أثبتنا الواسطة وجب أن يراعى في التعريف للحقيقة والمجاز قضية الاستعمال كما هو صنيع معظم الأصوليين، فيقول: اللفظ المستعمل ... إلخ احترازا من هذا القسم الثالث؛ لأن شرطهما الاستعمال[٢].

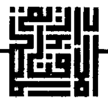
وأيضا: ملاحظة التفرقة بين الوضع وبين الاستعمال، وأن الاستعمال ليس هو الوضع، إذ قد يوجد وضع ولا يوجد استعمال.

ثم إن هذه المسألة في كتب الأصول لا تعدو أسطرا معدودات، فما الذي يزعج صاحب المزالق منها؟

(١) مزالق الأصوليين ص٧٠.

(١) شرح مختصر الروضة ١/ ٥٢٣.

(٢) البحر المحيط ٣/ ١١٥.



المبحث الثالث
انتقاده لما ذكره الأصوليون من مباحث كلامية والرد عليه

علم الكلام هو: «علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردَّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[1].

والذي أريد تأكيده أن علم أصول الفقه استمد من علوم بينها أهله وهي علم الكلام، وعلم اللغة، والأحكام الشرعية من حيث تصورها، إضافة إلى استمداده أساسا من نصوص الكتاب والسنة مباشرة، وعن طريق استقراء نصوص الشريعة بأدلة متكاثرة استنبط من مجموعها كثير من القواعد الأصولية.

ولم تكن إفادته من هذه العلوم الثلاثة المشار إليها أولا تسليمية مجردة إنما كانت تسليمية في بعض المسائل، وانتقائية ترجيحية من أقوال أهل العلم في هذه العلوم وإضافية على ما اختاره أهل هذه العلوم في بعض ثالث.

وإفادته في العلوم الشرعية الأخرى لا تنكر، بل جعل أهل العلوم الأخرى عدم إدراك القواعد الأصولية نقصا في تخصصهم أيا كان، قال الخطيب البغدادي: «وإنما أسرعت ألسنة المخالفين إلى الطعن على المحدثين بجهلهم أصول الفقه»[2].

وقال الشاشي الحنفي: إن المعتبر هو إجماع أهل الرأي والاجتهاد، فلا يعتبر بقول العوام والمتكلم والمحدث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه[3].

وقال الخطيب: إن الإكثار من كتب الحديث وروايته لا يصير بها الرجل فقيهًا إنما يتفقه باستنباط معانيه وإنعام التفكر فيه[4].

وإذا كان لهذا الاستنباط والتفكر نظام أصولي يجري فيه ويمضي قدمًا كان أجود ولا شك وأسرع إنتاجًا وأبعد عن احتمالات الإغراب أو الشذوذ[5].

(١) مقدمة ابن خلدون ص٢٦٤.
(٢) الفقيه والمتفقه ص٤٦١.
(٣) أصول الشاشي ص٢٩١.
(٤) الفقيه والمتفقه ص٢٦٠.
(٥) أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي محمد أحمد الراشد ١/ ١٣٧.

ويظهر تأثر الأصوليين بعلم الكلام فيما يلي:

١- استخدام الأصوليين لكثير من المصطلحات المنطقية في عباراتهم، ومن ذلك العموم والخصوص المطلق والوجهي، والتضاد، والتناقض، واللازم والملزوم والملازمة، والحد، والرسم، والجنس، والفصل، والموضوع، والمحمول، والاستغراق.

٢- ابتداء بعض الأصوليين كتبهم ببيان قواعد منطقية، بل ربما لخص بعضهم علم المنطق في بداية كتبهم الأصولية كالغزالي وتبعه ابن الحاجب، وبعضهم ابتدأ بذكر عدد من الحدود والتعريفات المهمة وكثير منها منطقية كابن حزم في بداية كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، وكذا الآمدي في بداية كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، حيث عقد بابا بعنوان: الألفاظ الدائرة بين أهل النظر.

٣- عرض الاستدلالات في صورة أقيسة منطقية، وكذا المناقشات والردود والأجوبة والتقسيمات. كما تراه جليا في كتاب منهاج البيضاوي وشروحه وبخاصة شرح الإسنوي «نهاية السول» وشرح البدخشي المسمى «مناهج العقول» ومثل ابن جزي في كتابه «تقريب الوصول إلى علم الأصول».

٤- ألف الأصوليون في آداب البحث والمناظرة بما يخدم الأصول استدلالا وحجاجا، في الاعتراضات الواردة على الأدلة الإجمالية والأجوبة عليها، وألف الباجي في ذلك كتاب «المنهاج في ترتيب الحجاج»، والطوفي كتاب «علم الجذَل في علم الجدل»، وسماه أصول فقه خاص[1]، وابن عقيل الحنبلي له كتاب في ذلك وأبو إسحاق الشيرازي له «المعونة في الجدل». قال في أبجد العلوم: «وجعل من فروع أصول الفقه: علم النظر، علم المناظرة، علم الجدل».

٥- أن من ألف في الأصول إنما ألف فيه بناء على مذهبه الاعتقادي، فالمعتزلة جاءت أصولهم موافقة لاعتقاداتهم، ومثلهم الأشاعرة، وغيرهم. فكثير من مسائل الأصول إنما بنيت على مسائل اعتقادية وهو واضح. قال السمرقندي في ميزان الأصول: اعلم أن أصول

(١) علم الجذل في علم الجدل للطوفي ص٤.



الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب[1].

ثـم إن للأصوليـين في تدويـن الأصـول طريقة سميـت بطريقة المتكلمين، وتمتاز طريقتهم بأنهم حققوا قواعد هذا العلم وبحوثه تحقيقًا منطقيًا، وأثبتوا ما أيّده البرهان، لم يجعلوا وجهتهم انطباق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمة المجتهدون من الأحكام، ولا ربطها بتلك الفروع، فما أيّده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشرعـي سواء أوافق الفروع المذهبية أم خالفها، ومن هؤلاء أكثر الأصوليين مـن الشافعية والمالكية والحنابلـة، ومن أشهر الكتب الأصوليـة التـي أُلِّفَتْ على هـذه الطريقة كتـابُ: «المستصفى» للغزالي، و«الإحكام» لأبي الحسن الآمدي الشافعي، و«المنهاج» للبيضاوي.

وغني عن البيان أن طريقة الجمع بين طريقتي المتكلمين والحنفية، اشتملت علـى خصائص طريقة المتكلمين وزيـادة. ولا أبالغ إذا قلت: إن طريقـة الحنفية متأثرة في كثير من الجوانب بعلم الكلام ولو من الجهة التي نبه إليها السمرقندي في الميزان، وكتابه مؤلف على منهج الحنفية الفقهاء.



الفصل الثالث
انتقاده الأصوليين في الحكم الشرعي وما يتعلّق به. والردُّ عليه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول
انتقاده الأصوليين في مسألة التكليف بالمحال

قـال صاحب المزالق: «إنما تقـع الصعوبة إذا أخذوا فيما لم يحتج إليـه العبد المكلـف، كاختلافهم: هل يكلف العبـد بالمحال أم لا يكلـف مع الإجمـاع أنه غير واقـع؟! وكان أهم مـن هذا الأمر الشغلـة بما وقع بـه التكليف، فإنه فيه غنية عمـا سواه، وهذا من زغـل العلم[1] والدسائس التي ضررُهـا واسعٌ للأعمار -التي هي ذخر الإنسان- وتلاف عظيم، نسأل الله حسن الخاتمة».[2]

ولمناقشة صاحب المزالق في هذا القيل الذي ذكره أقول:

أولا: تعريف التكليف: وهو لغة: إلزام ما فيه مشقة، فإلزام الشيء والإلـزام به: هو تصييره لازمًا لغيره، لا ينفك عنه مطلقًا، أو وقتًا ما. قال في القاموس: والتكليف: الأمر بما يشق، وتكلفه: تجشمه. وقال أيضًا: ألزمه إياه فالتزمه: إذا لزم شيئًا لا يفارقه[3].

والتكليف في الاصطلاح: إلزام مقتضى خطاب الشرع، فيتناول الأحكام الخمسة: الوجوب والندب الحاصلين عن الأمر، والحظر والكراهـة، الحاصلين عن النهي، والإباحـة الحاصلة عن التخيير إذا قلنـا: إنها من خطاب الشرع، ويكون معناه في المباح وجوب اعتقـاد كونه مباحًا، أو اختصاص اتصاف فعل المكلف بما دون فعل الصبي والمجنون[4].

ثانيا: تعريف التكليف بالمحال والفرق بينه وبين التكليف المحال -بدون باء-:

التكليـف بالمحال: ما كان الخللُ فيه راجعًا إلى الفعل المكلف به، وسُمي تكليفًا بالمحال لكونه ليس في مقدور المكلف، ولا يوجد خلـلٌ فيه مـن المكلف لكونـه أهـلًا للخطاب مـن حيث بلوغه،

---

(1) ميزان الأصول للسمرقندي ص١، ٢، وأبجد العلوم للقنوجي ٢/ ٧١.

(1) زغل: قال ابن فارس: الزاء والغين واللام أصلٌ يدلُّ على رَضاع ورَقٍّ وما أشبهه. والدفعـة من البول وغيره. تقول: أَزْغَلَتِ الناقةُ ببولها: أي رمَتْ به وقَطَّعَتْهُ زُغْلَةً زُغْلَـةً. وأَزْغَلَتِ الطعنةُ بالدم، مثل أَوْزَغَتْ، يقـال: أَزْغَلَ الطَّائِرُ فَرخَه: إذا زَقَّه. قال ابن أحمر:

فأَزْغَلَتْ في حَلْقِهِ زُغْلَةً ... لم تُخْطِئِ الجِيدَ ولم تَشْفَتِرْ

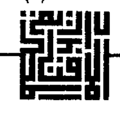
قال: وهو من قولهم: أَزْغِلي له زُغْلةً من سِـقائك: أي صُبِّي له شـيئًا مِنْ لَبَن. ويقال: أَزْغَلَت المرأةُ من عَزْلائها: أي صَبَّت، وأَزْغَلَتِ المَرْأَةُ فهي مُزْغِلٌ: أَرْضَعَتْ وَلَدَ غيرِها، وأزغلت الشَّرَابَ: مَجَجْت.

قال ابن فارس: ومما شـذَّ عن الباب: الزُّغْلُـولُ: الصَّبِيُّ الصغيرُ، والخَفِيفُ من الرِّجال السريعُ. (معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ز غ ل) ٣/ ١٢، الصحاح في اللغة ١/ ٢٨٧، والمحيط في اللغة ١/ ٤٠٠).

(2) مزالق الأصوليين ص ٧٠، ٧٣.

(3) القاموس المحيط ٣/ ١٩٨ (ك ل ف).

(4) شرح الكوكب المنير ١/ ١٩٤.



وعقله، واختياره، وعلمه بالخطاب.

وأما التكليف المحال: فهو ما كان الخللُ فيه راجعًا إلى المكلف نفسه لكونه ليس أهلًا للخطاب؛ لعدم فهمه للخطاب، وذلك كتكليف الميت والجماد والبهائم، فلا يصح هذا التكليف بالإجماع؛ وذلك لأن التكليف بالمحال وقع فيه الخلاف؛ لأن فيه ثمّ فائدة وهي: الاختبار والابتلاء والأخذ في المقدمات. أما التكليف المحال فلا فائدةَ فيه أصلًا، فيكون التكليف به عبثًا، ولا يلزم من جواز التكليف بما له فائدة جوازُ التكليف بما ليس له فائدة[1].

ثالثًا: عرض الأصوليون للتكليف بالمحال في الكلام على أركان الحكم الشرعي، في الكلام على شروط المحكوم فيه.

والمحكوم فيه: هو فعل المكلف الذي تعلّق به حكم الشارع اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا.

قال الآمدي: المحكوم فيه وهو الأفعال المكلف بها[2].

والمحكوم فيه هو موضوع الحكم الشرعي ومحله؛ فكل حكم من أحكام الشارع فهو لا بد متعلّقٌ بفعل من أفعال المكلفين على جهة الطلب، أو التخيير، أو الوضع.

ومن المقرر أنه لا تكليفَ إلا بفعل؛ أي أن حُكْمَ الشارع التكليفيَّ لا يتعلق إلا بفعل المكلف، فإذا حكم الشارع بحكم إيجابًا أو ندبًا فالأمر واضح؛ لأن متعلق الإيجاب فعل الواجب على سبيل الحتم، ومتعلق الندب فعل المندوب لا على سبيل الحتم والإلزام، فالتكليف في الحالين بفعل، وإن كان الحكم المتعلق به وضعًا فالمحكوم فيه قد يكون فعلا للمكلف، كالسرقة التي جعلها الشارع سببًا لوجوب الحدِّ، وقد لا يكون فعلا للمكلف، لكن له ارتباطٌ بفعله، كالدُّلُوك جعله الشارع سببًا لوجوب الصلاة[3].

ولا يصح التكليف بفعل من الأفعال إلا بشروط منها ما يلي:

الشرط الأول: أن يكون معلومًا للمكلف علمًا تامًا:

وذلك ليتيسر له القيامُ به كما هو مطلوبٌ منه؛ لأن المقصودَ من التكليف ابتداءً هو أداء المكلفِ الفعلَ الذي كُلِّف به على الوجه المطلوب منه، ولا يتحقَّق الأداء على الوجه الصحيح إلا بالعلم التام بما كُلِّف به، فلا تكليفَ بعبادة من العبادات إلا بعد تفصيل أركانها وشروطها وكيفية أدائها.

وعليه فلا يصح التكليف بالمجمل إلا بعد بيانه، كالصلاة مجملة لا يصح التكليف بها إلا بعد بيان أركانها وشروطها وكيفية أدائها.

والمراد بالعلم إمكانُ العلم من المكلف وليس علمه بالفعل، ويتحقق ذلك بوجوده في دار الإسلام، فمن كان في دار الإسلام يتمكن من العلم بالأحكام الشرعية بنفسه، أو بسؤال أهل العلم، كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. ولا يُقبل منه الاعتذار بالجهل، ولهذا قال الفقهاء: لا يُقبل في دار الإسلام عذر الجهل بالحكم الشرعي.

وإنما لم يشترط لصحة التكليف علم المكلف بما كلف به فعلًا؛ لأنه لو شرط ذلك لاتَّسع مجال الاعتذار بجهل الأحكام، وَلَمَّا استقام التكليف[1].

الشرط الثاني: أن يكون الفعل المكلَّف به مقدورًا للمكلَّف: بمعنى يستطيع فعله وتركه، وعليه فلا يصح التكليف بالمستحيل، سواء كان مستحيلا لذاته أو بالنظر إلى غيره.

فالأول: المستحيل لذاته -أي لحقيقته ومفهومه-: وهو ما لا يُعقل على حال؛ كالجمع بين الضدين، مثل الصحة والفساد، أو النقيضين، مثل الوجود وعدم الوجود، وإعدام القديم، وإيجاد الموجود، والحصول في حيزين في وقت واحد، ونحو ذلك مما يمتنع تصوره، فإنه لا يتعلّق به قدرةٌ مطلقًا.

والثاني: المستحيل لغيره: هو ما يتصوَّر العقل وجوده، لكن لم تَجْرِ العادة بحصوله، كطيران الإنسان، والرؤية من فاقد العينين، والشبع من غير أكل.

والثالث: محال لظرف مانع كتكليف المقيد بالجري، أو الشخص المقعد بالمشي.

والرابع: المحال لتعلُّق علم الله تعالى بعدم حصوله، كمن علم

(١) الإبهاج شرح المنهاج ١/ ١٧٢.
(٢) الإحكام للآمدي ١/ ١٣٣، والمختصر لابن اللحام ص ٦٨.
(٣) علم أصول الفقه، خلاف ص ١٢٠.

(١) البحر المحيط ١/ ١٤١، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٢٢١، وإرشاد الفحول ١/ ٣٢.

الله تعالى أنه لا يؤمن، فإن إيمانه مستحيلٌ -والحالة هذه- عقلا؛ لتعلُّق علم الله بـه، وإذا سُئل ذوو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان باعتبار ذاته ممكن، ولكن حصوله منه محال؛ لأنـه لو وجد منه الإيمان لانقلب علم الله تعالى جهلًا، وذلك محال، وهكذا كل طاعة قُدِّر في الأزل عدمُها.

والخامس: محال لعدم القدرة عليه، مثل التكاليف كلها على رأي الأشعري، فإنه يقول: القدرة على الفعل لا توجد إلا عند المباشرة، ويقول مع ذلك: إن التكليف يتوجَّه قبل المباشرة، فيكون الشخص مكلفًا بغير المقدور [1].

محل النزاع في التكليف بالمستحيل:

أطبق العقلاء على التكليف بالمتعذَّر عقلا لتعلق علم الله به، وقد كلَّف الله الثَّقَلَيْن أجمعِين بالإيمان مع قوله: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]. قال الآمدي: «أجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنـه لا يكون عقلًا، وعلى وقوعه شرعًا، كالتكليف بالإيمان لمن علـم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل» [2].

ومحل النزاع في التكليف بالمستحيل إنما هـو المتعذر عادةً، سواء كان معه التعذُّر العقلي أم لا.

واتفقوا على أن التكليف بالمستحيل لنفسه أو لغيره في غير صورة تعلق العلم به لم يقع شرعًا، وإنما الخلاف في جواز التكليف به، وقد ذهب جماهير الأصحاب إلى أنه يجوز التكليف بالمحال [3].

وذهبت المعتزلة إلى امتناع التكليف بالمحال مطلقًا، وإليه ذهب بعضُ الشافعية كالشيخ أبي حامد، وإمام الحرمين، والغزالي، واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد [4].

وذهب قوم إلى أنه إن كان ممتنعًا لذاته لم يَجُزْ، وإلا جَازَ، واختاره الآمدي، وادَّعى أن الغزالي مال إليه [5].

(١) نهاية السول ١/ ١٤٧، ١٤٨، والإبهاج ١/ ١٧١، البحر المحيط ١/ ٣٨٦.

(٢) الإحكام للآمدي ١/ ٧٣.

(٣) نهاية السـول ١/ ١٤٨، والبحر المحيط ١/ ٣٨٩، وتيسير التحرير ٢/ ١٣٧، ١٣٩، وتشنيف المسامع ١/ ٢٨٤، ورفع الحاجب ٢/ ٣٤، ٣٥.

(٤) الإبهاج ١/ ١٧١.

(٥) البحر المحيط ١/ ٣٩٢.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنـه لا يجوز أن يَـرِدَ التكليف بالمحال، فإن وَرَدَ لا نسميه تكليفًا، بل يكون علامةً نصبها الله على عذاب من كلف بذلك [1].

واستدل المانعون بأدلة كثيرة من المنقول والمعقول:

أما المنقول: فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾ [المؤمنون: ٦٢]. إلى غير ذلك من النصوص الدالة على هذا الأصل، وهو أن الله سبحانه لا يكلِّف عباده إلا بما يكون في إمكانهم.

وأما من المعقول: فإن المقصود من التكليف إنما هو الامتثال، فإذا خرج عن حدود الطاقة والقدرة تعذَّر على المكلَّف الامتثالُ، بل يكون في هذه الحالة التشريع عبثًا، والله منزَّهٌ -سبحانه- عن العبث. ولو صحَّ التكليف بالمستحيل لكان مطلوبًا حصولُه، واللازم باطلٌ؛ لأنه يؤدِّي إلى قلب الحقائق؛ إذ إنه لا يُتَصوَّر اجتماعُ المستحيل مع إمكان حصوله. قال الشوكاني: «والحاصل أن قبح التكليف بما لا يُطاق معلومٌ بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال» [2].

ولأن التكليف بالمستحيل عبثٌ؛ لعدم قدرة المكلَّف على الامتثال، والشارع الحكيم منزَّه عن العبث.

ما ينبني على ما سبق:

وينبني على ما سبق مِن منع التكليف بالمستحيل عقلًا أو عادةً وبما لا يطاق ما يلي:

بيان رحمة الله تعالى بعباده، مع أنه فعَّال لما يريد، لا رادَّ لحكمه، ولا غالبَ لأمره.

ومنها: أنه لا يصح التكليف بالأمور الخلقية الجبلِّيَّة التي لا كسب للإنسان فيها ولا خيار، كاشتهاء الطعام والشراب والغضب والرضا والحزن والفرح والحب والبغض عند وجود أسبابها ودواعيها، فهذه الأمور لا يصح التكليف بها؛ لأنها ليست خاضعةً لإرادة الإنسان، فلا يُكلَّف القاضي بعدم الغضب، وإنما يكلَّف بعدم الحكم أثناءه؛ لقوله ﷺ: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ

(١) الإحكام للآمدي ١/ ٦٩، والإبهاج ١/ ١٧١، وإرشاد الفحول ١/ ٣٢.

(٢) إرشاد الفحول ١/ ٣٢.



اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»[1]. وأما نهيه ﷺ عن الغضب في قوله: «لَا تَغْضَبْ»[2]. فإنه محمولٌ على البُعد عن أسباب الغضب، أما الغضب نفسه فهو في الإنسان بحكم الجِبِلَّة والخلقة.

ومن هذا القبيل ميلُ القلب نحو بعض الزوجات أكثر من بعض. قال ﷺ: «اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَلُمْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ»[3].

فكل ما ورد من النصوص التي تدل بظاهرها على التكليف بغير المقدور هي مصروفةٌ عن هذا الظاهر.

فإذا وردت نصوصٌ شرعيةٌ يدل ظاهرُها على التكليف بمثل هذه الأمور فهي مصروفةٌ عن ظاهرها، ويكون التكليف واردًا على ما يسبق ذلك الشيء أو يعقبه، كقوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣].

فإن التكليف بعدم الحزن وعدم الفرح غيرُ مقدور للمكلَّف، والمراد هو مَنْعُ الناس من السخط حالةَ الحزن، ومن التعالي والتكبر والمفاخرة حالةَ السرور وبَسْط العيش، ومثله أيضًا قوله ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»[4]. فلا يراد بالحب حقيقته، وإنما المراد الطاعة والانقياد، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]. فإن الظاهر المطالبة بعدم الموت عند عدم الإسلام، وهذا غيرُ مقدور لهم، والمراد هو الحثُّ على الإسلام واعتناقه قبل مجيء الموت.

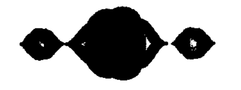
ومن التكليف بالمستحيل عقلًا أو عادةً: إيجابُ الفعل وتحريمُه في وقت واحد، أو تكليفُ مَن لا يعقل ولا يفهم الخطاب الشرعي؛ لما سبق من القول بانتفاء التكليف.

ومن التكليف بغير المقدور: انتفاءُ التكليف بفعل الغير؛ فلا يكلَّف مثلًا شخصٌ بمنع آخر ألا يسرق أو يقتل، فلا يجازى بفعل غيره، بأن يُعاقب على ذلك؛ لأن القاعدة الشرعية القرآنية تقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. وعليه فلا يكلَّف إنسانٌ بأن يصلي أخوه، أو يزكي أبوه، أو يكُفَّ جارُه عن السرقة؛ لأنه ليس ممكنًا له، وهو تكليفٌ بما لا يطاق.

وبناء عليه أيضًا أنه لا يُسأل أحدٌ عن فعل غيره، وكلُّ نفس بما كسبت رهينةٌ، وكل ما يمكن التكليف به هو بذل النصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا فعل للشخص نفسه مقدور له.

وأما قول صاحب المزالق: «وهذا من زغل العلم»، فإنه ربما أخذها من الإمام الذهبي؛ حيث كتب كتابًا سماه «زغل العلم»، وتكلَّم عن معظم العلوم وما فيها من زغل -على حد قوله- فقال فيه عن أصول الفقه: «الأصوليون: أصول الفقه لا حاجة لك به يا مقلد، ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع وما بقي مجتهد، ولا فائدة في أصول الفقه إلا أن يصير مُحَصِّلُه مجتهدًا به، فإذا عرفه و لم يفك تقليد إمامه لم يصنع شيئًا، بل أتعب نفسه وركب على نفسه الحجة في مسائل، وإن كان يقرأ لتحصيل الوظائف وليقال، فهذا من الوبال، وهو ضرب من الخبال»[1].

وخالفه الصواب -رحمه الله- فقد ضيَّق من فوائد هذا العلم الشريف الذي تفخر به هذه الأمة على غيرها من الأمم، ولا تقتصر فائدتُه على المجتهد، بل له فوائد أخرى للمقلد وللمتوسط بين الاجتهاد والتقليد.



(١) أخرجه أحمد (٥/ ٥٢، رقم ٢٠٥٤١)، والبخاري (٦/ ٢٦١٦، رقم ٦٧٣٩)، وأبو داود (٣/ ٣٠٢، رقم ٣٥٨٩)، وابن ماجه (٢/ ٧٧٦، رقم ٢٣١٦) عن أبي بكرة.

(٢) أخرجه أحمد (٢/ ٣٦٢، رقم ٨٧٢٩)، والبخاري (٥/ ٢٢٦٧، رقم ٥٧٦٥)، والترمذي (٤/ ٣٧١، رقم ٢٠٢٠) من حديث أبي هريرة. وقال الترمذي: حسن صحيح غريب.

(٣) أخرجه أبو داود برقم ٢١٣٤، والترمذي برقم ١١٤٠ عن عبد الله بن يزيد الخطمي، عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يقسم فيعدل ويقول...، وأخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٢٧١١) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه.

(٤) أصول الفقه الإسلامي د/ وهبة الزحيلي ص١٤٠.

(١) زغل العلم للذهبي ص ٤١.



المبحث الثاني
انتقاده لذكر الأصوليين مسألة الكلام النفسي

قال صاحب المزالق: «ثم اشتغالهم بالكلام النفسي، وما يترتب عليه من الفروع التي لا حاجة إليها إلا قوة الضرر والتشديد وتعسير ما يسر الله سبحانه، ومثل هذا كثير»[1].

ولمناقشته في هذه العبارة أقول:

أولا: الكلام ينقسم إلى أربعة:

كلام ليس بحرف ولا صوت، ككلامنا النفسي، وكلام بالحرف والصوت وهو كلامنا، وكلام حرف دون صوت، وهي الكتابة، وكلام صوت دون حرف، وهو كالنقيق وما أشبه ذلك[2].

معنى الكلام النفسي: أن كل عاقل في نفسه الأمر والنهي والخبر عن كون الواحد نصف الاثنين وعن حدوث العالم، وهو غير مختلف، ثم يعبر عنه بعبارات ولغات مختلفة، فالمختلف هو الكلام اللساني، وغير المختلف هو الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى، ويسمى ذلك العلم الخاص سمعًا، لأن إدراك الحواس إنما هو علوم خاصة أخص من مطلق علم، فكل إحساس عِلم، وليس كل علم إحساسًا، فإذا وجد هذا العلم الخاص في نفس موسى المتعلق بالكلام النفسي القائم بذات الله تعالى سمي باسمه الموضوع له في اللغة وهو السماع[3].

ثانيًا: بيان الخلاف في مسألة الكلام النفسي:

الكلام عند جمهور الأشعرية مشتركٌ بين الحروف المسموعة والمعنى النفسي، أي: يطلق لفظ الكلام عليهما بالاشتراك، فيُقال للعبارات المسموعة: كلام، وللمعنى النفسي: كلام؛ لأنه قد استعمل لغةً وعرفًا فيهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون مشتركًا.

أما استعماله في العبارات فكثيرٌ ظاهر، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦]. ويقال: سمعت كلام فلان وفصاحته، يعني ألفاظه الفصيحة.

وأما استعماله في المعنى النفسي، وهو مدلول العبارات، فكقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾ [الملك: ١٣]، وقول عمر -رضي الله عنه- في السقيفة: «زورت في نفسي كلامًا»[1]، وقول الأخطل:

لا يعجبنك من خطيب خطبةٌ ... حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا[2]

وأما أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، فهي قاعدة مقرَّرة لا خلاف فيها[3].

وقيل: حقيقة في النفسي مجاز في اللساني، وعبروا عنه بأنه: حقيقة في المدلول، مجاز في لفظه.

وقيل: حقيقة في اللساني مجاز في النفسي، وعبروا عنه بأنه حقيقة في اللفظ، مجاز في المدلول... والثلاثة محكية عن الأشعري، حكاها ابن برهان عنه[4].

قلت: ذكر الغزالي أن قومًا جعلوا الكلام حقيقة في المعنى، مجازًا في العبارة، وأن قومًا عكسوا ذلك، فصارت ثلاثة أقوال[5]. وأما الأدلة والحجج والترجيح فليس هنا محله.

---

(١) مزالق الأصوليين ص ٧٤، ٧٥.
(٢) الإحكام للآمدي ١/ ١٠٥- ١٠٦ باختصار، والحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام تأليف الإمام المتكلم الفقيه أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني المالكي (المتوفى سنة ٨٩٥هـ) ص ٢٠.
(٣) البحر المحيط ٢/ ١٨٠- ١٨١.

(١) تاريخ الطبري ٢/ ٢٣٥.
(٢) شرح شذور الذهب لابن هشام ١/ ٣٥، مستدلا به على المعنى المذكور، قال ابن السبكي: وما أجهل من قال: كيف يستدلون بقول الأخطل -وهو نصراني- على أصلكم الممهد في إثبات كلام النفس، وأبعده عن فهم الحقائق، وإنما هنا مسألتان: الأولى: حقيقية، وهي إثبات كلام النفس للرب تعالى، وعليها البراهين المقررة في علم الكلام.
والثانية: أن كلام النفس هل يطلق عليه أنه كلام لغة؟ وهي مسألة لغويةٌ منبئةٌ عن مدلولات الألفاظ، استدللنا عليها بالآي التي تلوناها، وقول عمر -رضي الله عنه-، وقول الأخطل، والأخطل أعرابي، منطقه طبعه، ويصح التمسك بمنظومه ومنثوره، وبقول كل أعرابي وإن كان جلفًا بوالا على عقبيه.[رفع الحاجب ٢/٢٨٢].
(٣) كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري ١/ ٤٠، والبحر المحيط ٢/ ١٨٠، وشرح الكوكب المنير ص١٦٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٤٣١.
(٤) البحر المحيط ٢/ ١٨٠- ١٨١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٤٦٦.
(٥) شرح مختصر الروضة ٢/ ١٥.

أثر الكلام في مسألة الكلام النفسي في أصول الفقه:

الخلاف في هذه المسألة له آثاره في الفقه والأصول من جهة تقرير القواعد وصياغة التعاريف.

قال الطوفي في تعريف الحكم: قيل: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. وقيل: أو الوضع. والأولى أن يقال: مقتضى خطاب الشرع.

أما بيان حقيقته، وما فيه من الاحترازات، فقولهم: خطاب الله: أي كلامه، وقد عدل القرافي في «شرح التنقيح» عن لفظ: «خطاب الله» إلى لفظ: «كلام الله»، قال: لأن الخطاب والمخاطبة لغة، إنما يكون بين اثنين، وحكم الله تعالى قديم، فلا يصح فيه الخطاب، وإنما يكون في الحادث، وكان هذا منه بناءً على أمرين: أحدهما: أن كلام الله معنى قائم بالنفس عنده، فلا يظهر منه لغيره حتى يكون خطابًا.

والثاني: أن الله سبحانه وتعالى قديم، فلا يصح أن يكون معه في الأزل مَن يخاطبه.

والأول -وهو البناء على الكلام النفسي- هو منازع فيه، وأما الثاني فالخطب فيه يسيرٌ؛ إذ لا يلزم من مخاطبة الله سبحانه وخطابه لخلقه أن يكونوا معه أزلا؛ إذ قد اتفق المعتزلة والأشاعرة على جواز تكليف المعدوم؛ بمعنى توجه الأمر والنهي إليه إذا وجد، فكذا يتوجه الخطاب إليه إذا وجد.

فالخطاب صار في الاصطلاح بمعنى الكلام. نعم العدول عن لفظ الخطاب إلى لفظ الكلام يكون من باب أولى[1].

وفي مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ وجدنا للمسألة أثرًا في بعض الأقوال فيها، فمثلا: قول المتكلمين ومَن وافقهم من الأصوليين: إن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، مبني على أن الأمر قسمان: نفسي ولفظي، وأن الأمر النفسي هو المعنى القائم بالذات المجرد عن الصيغة، وبقطعهم النظر عن الصيغة، واعتبارهم الكلام النفسي، زعموا أن الأمر هو عين النهي عن الضد، مع أن متعلق الأمر طلب، ومتعلق النهي ترك، والطلب

(١) شرح مختصر الروضة ١/ ٢٥٢.

استدعاء أمر موجود، والنهي استدعاءُ تَرْك وليس استدعاءَ شيء موجود، وبهذا يظهر أن الأمر ليس عين النهي عن الضد، وأنه لا يمكن القول بذلك إلا على زَعْم أن الأمر هو الخطاب النفسي القائم بالذات المجرد عن الصيغة، ويوضح ذلك اشتراطهم في كون الأمر نهيًا عن الضد أن يكون الأمر نفسيًا، يعنون الخطاب النفسي المجرد عن الصيغة.

وبيّن الشنقيطي أن الشيخ حلولو[1] وغيره جزم ببناء هذه المسألة على الكلام النفسي، قال: وهذه من المسائل التي فيها النار تحت الرماد؛ لأن أصل هذا الكلام مبني على زعم باطل، وهو أن كلام الله مجرد المعنى القائم بالذات المجرد عن الحروف والألفاظ، لأن هذا القول الباطل يقتضي أن ألفاظ كلمات القرآن بحروفها لم يتكلم بها رب السماوات والأرض[2].

ومع إثبات الكلام النفسي، لم يفرع الفقهاء على الكلام النفسي ولا اعتبروه بمجرده في إثبات العقود ولا في فسخها، و لم يوقعوا الطلاق والعتاق بالنية، وإن صمم عليها بقلبه؛ لأن النية غير المنوي، فلا يستلزم أحدهما الآخر، ويمكن أن يستدل له بقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّـهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَكَلَّمْ أَوْ تَعْمَلْ»[3].

وقد اختلف الشافعية فيما لو حرك لسانه بالطلاق، و لم يرفع صوته بحيث يسمع السميع بنفسه، ووجه الاختلاف: أن تحريك اللسان نطق، وإنما لم يثبتوا له حكم الكلام على أحد الوجهين كما لم يجعلوه قراءةً إذا لم يسمع نفسه، ولأن العقود المفتقرة إلى الإشهاد تفتقر إلى سماع الشاهد وطريق الصوت[4].

- ومن آثار المسألة والخلاف فيها: أن الأمر هل هو حقيقة في

(١) يقصد به الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق حلولو، وقد يقولون: ابن حلولو الزليطني القيرواني، أبو العباس، المعروف بحلولو: عالم بالأصول، مالكي (ت: ٨٩٨هـ). من أهل القيروان، استقر بتونس. صاحب الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، وشرح مختصر خليل، والتوضيح في شرح التنقيح. (معجم المؤلفين ١/ ٢١٥، وكشف الظنون ١/ ٥٩٦، والأعلام للزركلي ١/ ١٤٧).

(٢) المستصفى للغزالي ص ٦٦، ومذكرة أصول الفقه ص ٨.

(٣) أخرجه البخاري (٥/ ٢٠٢٠، رقم ٤٩٦٨)، ومسلم (١/ ١١٦، رقم ١٢٧) من حديث أبي هريرة.

(٤) البحر المحيط ٢/ ٣٠٣.



ذلـك الطلب النفسي مجاز في العبارة الدالة عليه، أو بالعكس، أو مشترك بينهما؟ أقول: كالخلاف في سائر أقسام الكلام، واعلم أن هذا غـير الخلاف السابق أن لفظ الأمر هل هو مشترك بين الفعل والقول؟ فإنه هنا لا يتصوَّر إلا مع القول بإثبات كلام النفس[1].

ومما تفـرع على المسألـة: مسألة إثبات صيغـة للأمر، ومن ينكر الكلام النفسي يذهب إلى أن العرب لم تضع له صيغة؛ لأن الأمر عندهم هو الصيغة، فكيـف توضع صيغة للصيغة؟! وإضافته إليه من باب تسمية الشيء بنفسه، وقال ابن القشيري: الصيغة العبارة المصوغـة للمعنـى القائـم بالنفس، فـإذا قلنا: هل الأمـر صيغة؟ فالمعني به أن الأمر القائم بالنفس هل صِيغت له عبارةٌ مشعرةٌ به؟ ومَـن نَفَى كلام النفس إذا قال: صيغـة الأمر كذا، فنفس الصيغة عنده هي الأمر، فإذا أضيفت الصيغة إلى الأوامر لم تكن الإضافة حقيقيـةً، بـل هو من باب قولـك: نفس الشيء ذاتـه، ولرجوع أقسام الكلام عندهم إلى العبارة.

وأما المثبتون لكلام النفـس فاختلفوا هل للأمر صيغةٌ مخصوصةٌ؟ أي: أن العـرب صاغـت للأمـر لفظًا يختص بـه، أي: وضعت للدلالة على ما في النفس لفظةً تدل على كونها أمرًا[2].

الخطـاب الوارد شفاها في عصر النبـي ﷺ مثل: يا أيها الناس، ويا أيها الذين آمنوا، ويسمى خطاب المواجهة، لا خلاف في شموله لمـن بعدهم من المعدومين حال صـدوره، لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من إجماع أو قياس؟

فذهــب جماعة مــن الحنفية والحنابلة إلى أنه مــن اللفظ، وذهب الأكـثرون إلى الثـاني، وأن شمول الحكم لمـن بعدهم بالإجماع أو القيـاس، والحق أنه ممـا عرف بالضرورة من دينـه ﷺ، أن كل حكـم تعلَّق بأهل زمانه فهو شاملٌ لجميـع الأمة إلى يوم القيامة. قال أبو الحسين بـن القطان: هم مكلفون لا من الخطاب، ولكن لما كانت الرسالة راجعةً إلى سائر القرون كانوا سواء، قال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] وقولـه ﷺ: «بُعِثْـتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً»[1].

وأصرح منهما قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢] إلى قوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾ [الجمعة: ٣].

وقـد اعترض النقشواني على قـول الأصوليين: إن المعدوم يكون مخاطبًا بالخطاب السابق، ولم يفرقوا بين خطاب المشافهة وغيره، وهـو غفلةٌ منهم؛ لأن تلـك المسألة إنما هي في الـكلام النفسي، والكلام النفسـي له تعلُّق بمن سيوجد على تقدير وجوده، وتعلق الـكلام النفساني ليس من باب أوضاع اللغة في شيء، بل هو أمرٌ عقلـيٌّ، بخلاف مسألـة خطاب المعدوم، فـإن معتمد القول بأن خطـاب المشافهـة لا يتناول المعـدوم، أن العـرب لم تضع مثل: قومـوا، ولا عليكم أنفسكم خطابًا للمعـدوم؛ بل ولا للموجود الغائب، بل الحاضر القريب، والحاصل أن البحث في هذه المسألة لغويٌّ، وتلك عقليٌّ، فلا تناقض بينهما.

وممن أورد هذا السؤال أيضًا صاحب «البديع»، وأجاب عنه بأن الـكلام ثم في تسميتـه أمرًا، وهنا في تسميتـه خطابًا، ولا تلازم بينهما، فإن معنى تعلق الأمر بالمعدوم التعلق العلمي لا التنجيزي، ولا يجوز أن يسمى خطابًا؛ لأنه عبارة عما قصد به إفهام مَن هو متهيـئ للفهم، وهو غير ممكن في المعـدوم، وهذا إنما يتم إذا قلنا: ومما له تعلق بالمسألة: خطاب المواجهة، هل يشمل المعدومين؟ إن كلام الله في الأزل لا يسمـى خطابًا، فـإن قلنا: يسمى، فلا فرق بينهما، والظاهر أن الذي قال بتناول الخطاب للمعدوم زمن النبي ﷺ أراد بـه التناول عند صيرورته أهلا للخطاب كما في الأمر، لا أنه حال عدمه مخاطب بمعنى يفهمه في ذلك الوقت[2].

فقـد بان لنا بما لا يدع مجالا لمرتاب أن المسألة لها فائدةٌ وتعلق بها فروع فقهية، ومسائل أصولية، أما كون هذه المسائل دقيقةً، وأن إدراكها يحتاج إلى ممارسة وجهد، فقد سبق أن المشتغلين بالعلوم ليسـوا على مرتبـة واحدة، فمن كان أهـلا فليطالعها، ومن كان

(١) البحر المحيط ٣/ ٢٦٨.

(٢) البحر المحيط ٣/ ٢٦٩.

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري (١/ ١٢٨، رقم ٣٢٨)، ومسلم (١/ ٣٧٠، رقم ٥٢١) من حديث جابر.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٢٥١- ٢٥٤.



مبتدئًا فليتعلم وليَتَرَقَّ حتى يصل إلى درجة، والله يوفق الجميع لما فيه الخير.



الفصل الرابع
انتقاده للأصوليين في بيانهم للأدلة الشرعية والرد عليه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول
رأيه في بيان الأصوليين للقياس والرد عليه

قال صاحب المزالق: «وإذا عرف الإنسان أقوال نفاة القياس واستدلالهم وكان ممن يخاف على نفسه من الله سبحانه فأحقر أحواله أن يتوقف على الاستدلال به، على أن القياس المستدل به في الكتب المدونة غير القياس الموصل الذي ذكره أهل الأصول ولا أعز منه، وما رأيته في الإجماع فالقياس أشد منه بكثير، ومن قال في الإجماع برأيه وأسنده إلى مجتهدي أمة محمد ﷺ كيف لا يقول في القياس الذي هو رأي؟! وهذه نقطة مزيجات واسعة تتبعها»[١].

ولي معه في هذه المقولة وقفات:

الوقفة الأولى: في بيان معنى القياس وقيمته الفكرية:

تعريف القياس في اللغة:

القياس في اللغة: التقدير والتسوية، يقال: قاس الثوب بالذراع، وقاس الجرح بالميل -بالكسر- وهو المرود: إذا قدر عمقه به: ولهذا سمي الميل مقياسًا، ومن هذا المعنى قول البعيث بن بشر يصف جراحة أو شجة:

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيثتها وازداد وهيا هزومها[٢]

فقوله «قاسها» يعني قدر عمقها بالميل، وتقول: فلان لا يقاس على فلان: لا يساويه.

وذكر صاحب اللسان وغيره فيه لغة بضم القاف، قال: يقال قِسْتُ الشيء بغيره وعلى غيره أَقِيسُ قَيْسًا وقِياسًا فانقاس إذا قدَّرته على مثاله، وفيه لغة أُخرى قُسْتُه أَقُوسُه قَوْسًا وقِياسًا[١] هو على اللغة الأولى من ذوات الياء وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو[٢].

وهو في الاصطلاح: حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما[٣].

وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما؛ بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما، وهو تعريف القاضي أبي بكر[٤]، ومعاني هذه التعاريف متقاربة.

وقد يسمى القياس اجتهادا كما عند الإمام الشافعي[٥].

والقياس يسمى عند المناطقة بالتمثيل، وعند المتكلمين بالاستدلال بالشاهد على الغائب، أو رد الغائب إلى الشاهد، إلا أن علماء الأصول هم أعظم من اعتنى بوضع ضوابطه وتحديد شروطه وبيان كل ما يتعلق به، قال أبو الحسين البصري في «المعتمد»: «وكان الشافعي يسمي القياس استدلالا؛ لأنه فحص ونظر، ويسمي الاستدلال قياسا؛ لوجود التعليل فيه»[٦].

الأهمية العلمية والفكرية لبحث القياس في علم الأصول:

قال إمام الحرمين: القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه... فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب ومن عرف مآخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها- فقد احتوى على مجامع الفقه[٧].

(١) مزالق الأصوليين ص ٦٨.
(٢) ورد منسوبا إليه في لسان العرب (ن ط س) ٦/ ٢٣٢، وتاج العروس (ن ط س) ١/ ٤١٦٠، وفي غريب الحديث لابن سلام ٣/ ٢٣٤ وورد غير منسوب في اللسان (ق ي س) ٦/ ١٨٥. والآسي: الطبيب، والنطاسي بكسر النون وفتحها: الماهر بالطب: والغثيثة بثاءين مثلثتين: مدة الجرح وقيحه، وما فيه من لحم ميت. والوهي: التخرق والتشقق. والهزوم: غمز الشيء باليد فيصير فيه حفرة كما يقع في الورم الشديد. (المراجع السابقة).

(١) انظر: لسان العرب (ق و س) ٦/ ١٨٥، (ق ي س) ٦/ ١٨٥.
(٢) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٩٥.
(٣) اللمع للشيرازي ص ٢٧٥.
(٤) الإحكام للآمدي ٣/ ١٨٦.
(٥) الرسالة ص ٤٧٧.
(٦) المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ١٩٢، وضوابط المعرفة ص ٢٨٩.
(٧) البرهان في أصول الفقه ٢/ ٤٨٥، فقرة: ٦٧٦- ٦٧٧.



وقال فيه: «وهو على التحقيق بحر الفقه ومجموعه، وفيه تنافس النظار»[1].

بل يطلق القياس على الاجتهاد من باب إطلاق الكل على أهم جزء من أجزائه، قال الإمام الشافعي: «والاجتهاد: القياس»[2].

قال الزركشي: «النظر فيه –القياس– أوسع من غيره من أبواب الأصول، فلهذا خصوه بمزيد اعتناء»[3].

ومن فوائد القياس الأصولي ما يلي:

الفائدة الأولى: أنه يسعف في النوازل الواقعة التي ليس فيها نص من كتاب أو سنة.

الفائدة الثانية: أنه يقوي الخبر ويرجحه موافقة ومخالفة، وبيان ذلك: أن اقتران القياس مع الأثر لإثبات نفس الحكم: يعتبر مقويا للأثر إذا عارضه أثر آخر مساوٍ له، وكذا قد يرجحون الخبر لمخالفة القياس، فيكون حينئذ أيضا معيارا، فالشافعي في «الرسالة» يعتبر القياس مرجحا للحديث، حيث يقول: «وتختلف الأحاديث فآخذ ببعضها استدلالا بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس»[4].

ونجد في ممارسات الفقهاء كثيرا من المسائل قوى فيها القياس الخبر. فإذا تساوت الآثار في قوتها وكان القياس موافقا لبعضها رجحت الآثار التي يعضدها القياس.

ومن الأمثلة الموضحة لهذا ما أورده ابن رشد[5] في «بداية المجتهد» في مسألة عدد ركعات صلاة الكسوف وعدد الركوعات في كل ركعة، فقال: «ذهب مالك والشافعي وجمهور أهل الحجاز وأحمد إلى أن صلاة الكسوف ركعتان في كل ركعة ركوعان».

(١) البرهان في أصول الفقه ٢/ ٥٢٣ فقرة: ٧٣٧.

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص ٤٧٧.

(٣) البحر المحيط ٧/ ٥.

(٤) الرسالة ص ٣٧٣.

(٥) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد، الفيلسوف، من أهل قرطبة ولد سنة ٥٢٠هـ، وتوفي سنة ٥٩٥هـ، قال ابن الأبار: كان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، له: تهافت التهافت في الرد على الغزالي، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، والضروري في أصول الفقه: لخص فيه المستصفى للغزالي، وكان يلقب بابن رشد الحفيد. شذرات الذهب لابن العماد ٤/ ٣٦٧.

وذهب أبو حنيفة والكوفيون إلى أن صلاة الكسوف ركعتان على هيئة صلاة العيد والجمعة.

والسبب في اختلافهم: اختلاف الآثار الواردة في هذا الباب ومخالفة القياس لبعضها؛ وذلك أنه ثبت من حديث عائشة –رضي الله عنها– أنها قالت: «خسفت الشمس في عهد رسول الله ﷺ فصلى بالناس، فقام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم قام فأطال القيام وهو دون القيام الأول، ثم ركع فأطال الركوع وهو دون الركوع الأول، ثم رفع، فسجد، ثم رفع، فسجد، ثم فعل في الركعة الآخرة مثل ذلك، ثم انصرف وقد تجلت الشمس»[1]، ولما ثبت أيضا من هذه الصفة في حديث ابن عباس: أعني من ركوعين في ركعة[2].

قال أبو عمر: هذا من أصح حديث يروى عن النبي ﷺ في صلاة الكسوف وهي ركعتان، في كل ركعة ركوعان، فحصلت أربع ركعات، وأربع سجدات، وكذلك روى ابن شهاب عن كثير بن عباس عن عبد الله بن عباس عن النبي ﷺ.

وكذلك روت عائشة عن النبي ﷺ، وحديثها أيضًا في ذلك أثبت حديث وأصحه رواه مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة وعن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة بمعنى واحد عن النبي ﷺ في صلاة الكسوف ركعتان في كل ركعة ركوعان[3].

وأخرج ابن حبان بسنده عن هشام بن إسحاق بن عبد الله بن كنانة: عن أبيه قال: أرسلني أمير من الأمراء إلى ابن عباس أسأله عن صلاة الاستسقاء، فقال: خرج رسول الله ﷺ متبذلا متمسكنا متضرعا متواضعا، ولم يخطب خطبتكم هذه، فصلى ركعتين كما يصلي في العيد[4].

(١) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ١٨٦ (٤٤٤) – رواية يحيى الليثي، والبخاري في صحيحه ١/ ٣٥٤ (٩٩٧)، ومسلم في صحيحه ٢/ ٦١٨ (٩٠١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ٣٥٧ (١٠٠٤)، ومسلم في صحيحه ٢/ ٦٢٦ (٩٠٧).

(٣) التمهيد لابن عبد البر (حديث زيد بن أسلم) ٣/ ٣٠٢.

(٤) صحيح ابن حبان ٧/ ١١٢ رقم ٢٨٦٢، وبوب: ذكر البيان بأن صلاة الاستسقاء يجب أن تكون مثل صلاة العيد سواء، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن، وشرح معاني الآثار للطحاوي ١/ ص ٣٢٤.



وورد أيضا من حديث أبي بكرة وسمرة بن جندب وعبد الله بن عمر والنعمان بن بشير أنه صلى في الكسوف ركعتين كصلاة العيد، قال أبو عمر ابن عبد البر: وهي كلها آثار مشهورة صحاح ومن أحسنها حديث أبي قلابة عن النعمان بن بشير قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ في الكسوف نحو صلاتكم يركع ويسجد ركعتين ركعتين، ويسأل الله حتى تجلت الشمس» فمن رجح هذه الآثار لكثرتها وموافقتها للقياس: أعني موافقتها لسائر الصلوات، قال: صلاة الكسوف ركعتان[1].

الفائدة الثالثة: أنه يبين المراد من النص، فقد يرد اللفظ في كلام الشارع والمراد به ما هو أوسع من دلالته اللغوية، أو أضيق منها، والقياس بما فيه من العلة مبين للمراد من اللفظ، فالغضب الوارد في الحديث: عن أبي بكرة قال سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»[2]، ومعلوم أنه ليس كل غضب مانع من القضاء، وإلا فإن القاضي يغضب كثيرا في مجلس القضاء لأمور تعرض من الشهود أو الخصوم، ولا يقتصر المنع من القضاء على الغضب فقط بل يلحق به قياسا التعب الشديد والجوع الشديد والحزن الشديد وكل ما هو مشوش لفكره، فالقياس هنا كأنه بَيَّنَ أن خصوص الغضب ليس مرادا بل ليس كل غضب داخلا في هذا الحكم بل الغضب المشوش.

ومن ذلك: حديث: «القاتل لا يرث»[3] فليس كل قتل مرادا، بل خصه العلماء بالقتل العمد العدوان، و لم يقتصر الحكم على قتل الوارث بل قد يدخل فيه قتل الموصى له الموصي بالقياس، فكأن التعليل في الأول والقياس في الثاني أظهرا المراد من النص الشرعي.

الوقفة الثانية: مع قوله: «وإذا عرف الإنسان أقوال نفاة القياس واستدلالهم وكان ممن يخاف على نفسه من الله سبحانه فأحقر أحواله أن يتوقف على الاستدلال به».

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر ٣/ ٣٠٥، وبداية المجتهد لابن رشد الحفيد ١/ ٣١٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٦٢٥) ومسلم (٣٢٤١).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٠٣٥)، وابن ماجه (٢٦٣٥)، (٢٧٢٥)، ومصنف ابن أبي شيبة ٧/ ٣٧٩، والسنن الكبرى للبيهقي ٦/ ٢٢٠.

أقول: لقد عرفت ما قاله نفاة القياس واستدلالهم، وأنا أخاف على نفسي لعلمي بمقام الله بما علمني الله ورسوله، لكن رأيت أدلتهم واهية وحجتهم داحضة، والقياس فطرة قبل أن يكون دينا وشرعا، وإعطاء النظير حكم نظيره والمثيل حكم مثيله من العدل الذي أمر به الله ورسوله، ولقد قاس الصحابة والتابعون ومن بعدهم بعد رسول الله ﷺ ثلاثة قرون، وما ينبغي أن يكون إسراف المسرفين في القياس داعيا إلى إنكار كل قياس، بل الحق يقال، والميزان يوضع، فما كان منه صوابا قبل وعمل بمقتضاه وكان دين الله، وما كان فاسدا و لم تستكمل شروطه فهو باطل يشبه قياس إبليس.

أما أن يهدم القياس هكذا بجرة قلم من ابن حزم أو الصنعاني أو من تبعهم كالشوكاني وغيرهم من الظاهرية الجدد، فهذا ليس من الإنصاف في شيء، ولقد انتصب الشافعي في رسالته مبينا ما هو القياس وما شروط من يقوم به ومتى يكون سائغا ومتى يكون ممنوعا، والتعميم في موطن التفصيل مما ينأى بنفسه عنه كل من يخاف على نفسه من رب العالمين.

ولما كان القياس دليلا من الأدلة الشرعية التي قال بها جمهور علماء الأمة وعمل بها المجتهدون منهم وكان إهدار صاحب المزالق هذا الدليل أمرا خطيرا وربما يلهج بما قاله بعض الأغرار من طلبة العلم المعاصرين، وبخاصة أن الشوكاني سار على نهجه في إرشاد الفحول، وسبقهم إلى ذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة له، وقبلهم ابن حزم الظاهري، وسبقهم جميعا داود الظاهري، فكانت بدعة تتوارث كان لزاما أن لا يمر هذا الأمر دون بيان يرد الناظر فيه إلى الصواب ولا يخدعنه قول قائل هو أشبه بالسراب[1].

ولبيان ما يتعلق بحجية القياس أبدأ بتحرير محل النزاع، ثم أذكر الأقوال، ثم أعرض طرفا من أدلة المانعين؛ لأن صاحب المزالق دعا إلى ذلك ثم أردفه ببعض أدلة القائلين به، ثم أبين ما أراه أصوب وأصح دون إسراف أو مجازفة في القول.

(١) التنبيه في أصول الفقه ص ٥٩، وشرح مختصر الروضة ٣/٢٦٩، وإرشاد الفحول ص ٢٩٦.

أولا: تحرير محل النزاع وبيان الأقوال:

لا خلاف بين العلماء في أن القياس حجة في الأمور الدنيوية كالأغذية، والأدوية.

وأن الأقيسة الواردة في الكتاب والسنة حجة، وليست من محل النزاع؛ لأن نص الشارع حجة بذاته -وإن لم يرد فيه قياس- فالقياس الصادر منه ﷺ حجة بالاتفاق.

قال ابن عبد البر في كتاب جامع بيان العلم: «لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام إلا داود فإنه نفاه فيهما جميعا. قال: ومنهم من أثبته في التوحيد ونفاه في الأحكام»[1].

أما القياس الشرعي إذا عدم النص والإجماع، فهو الذي وقع فيه الخلاف على أقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: ذهب جمهور أئمة الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول التشريع يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع، ونقل عن أحمد أنه قال: لا يستغني أحد عن القياس[2].

قال الشاشي: القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الحادثة[3].

القول الثاني: ذهب داود[4] وأهل الظاهر إلى أن القياس لا يجوز في الشرع وهو قول النَّظَّام[5] والإمامية، وشدد ابن حزم الظاهري النكير على القول به[6].

(١) جامع بيان العلم وفضله ٦٥/٢، البحر المحيط ٧/ ٢٢ ط/ الكتبي، وإرشاد الفحول ص ٢٩٦.

(٢) البحر المحيط ٥/ ١٦، التحصيل في المحصول ٢/ ١٥٩ وما بعدها، إرشاد الفحول ص ١٨٥ وما بعدها.

(٣) أصول الشاشي ص ٣٠٨.

(٤) هو: داود بن علي بن خلف الأصبهاني، يكنى أبا سليمان، قال الخطيب البغدادي: «وهو أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولا واضطر إليه فعلا فسماه دليلا، توفي سنة ٢٧٠هـ». تاريخ بغداد ٨/ ٣٧٤.

(٥) هو: إبراهيم بن سيار بن هانئ، أبو إسحاق النظام، من أهل البصرة، من رؤوس المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة وانفرد بآراء خاصة، وقد ألفت كتب خاصة للرد عليه وفيها تكفير له وتضليل، من تصانيفه: «النكت» وله كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. لسان الميزان لابن حجر ١/ ٦٧، وتاريخ بغداد ٦/ ٩٧، ومعجم المؤلفين ٣٧/١.

(٦) التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص ٤٢٤.

وأول من باح بإنكاره النَّظَّام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب، وجعفر بن حبشة، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، وتابعهم على نفيه في الأحكام داود الظاهري وأتباعه وقالوا: إن القياس في دين الله باطلٌ ولا يجوز القول به، وزعم أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو معدول عنه بفحوى النص ودليله وذلك يغني عن القياس.

وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن داود والنهرواني والقاساني أن القياس محرم بالشرع.

قال ابن حزم في الإحكام ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين لله به والقول بالعلل باطل.

والحاصل أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة، ونقل القاضي أبو بكر والغزالي عن القاساني والنهرواني القول به فيما كانت العلة منصوصة[1].

ثانيا: أدلة المانعين من حجية القياس:

أبرز من رد القياس وجعله من الأدلة الفاسدة، ومن القول على الله بما لم يأذن به، وتقديم بين يدي الشريعة- ابن حزم، وأورد أدلة كثيرة تؤيد ما ذهب إليه.

وكانت أدلتهم مبتناة على ما يلي:

أولا: نفي التعليل للأحكام الشرعية، وأن جانب التعبد فيها هو الأصل.

ثانيا: أن القياس قول بما لم يأذن به، وردوا كل دليل يستفاد منه مشروعية القياس.

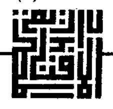
ثالثا: الاستغناء عنه بالنصوص الوافية ببيان جميع الأحكام الشرعية.

رابعا: تناقض القائلين بالقياس فيه مفهوما، وأنواعا، وتطبيقا وإجراء.

خامسا: أنه يؤدي إلى باطل وما أدى إلى باطل كان مثله.

سادسا: أن القياس حكم بالظن، وهو باطل لا يغني من الحق شيئا.

(١) البحر المحيط ٧/ ٢٢، ط: الكتبي، وإرشاد الفحول ص ٢٩٦.



فأما الأول وهو تعليل الأحكام الشرعية، فهذه قضية لها جذور كلامية، قبل أن تكون مسألة أصولية، وفيها جدال كبير بين العلماء؛ لعدم تحرير كل فريق مراد غيره، لكن الذي يتعلق بما نحن بصدده تعليل أحكام الشرع بما يعود بالمصلحة والمنفعة على العباد، وأن الشرع راعى هذه المصلحة في شرعه للحكم، بمعنى هل الله -تعالى- يشرع لنا الأحكام لمجرد التعبد، أو أنه مع التعبد يشرعها لحكمة أو مصلحة أو علة؟ وفي هذه الحالة، ما هي العلاقة بين الحكم وعلته؟

والذي عليه ابن حزم ومن تبعه نفي التعليل، ومن ثم فلا تعدية لحكم على حكم، قال: «إن الشيء إذا جعله الله سببا لحكم ما في مكان ما فلا يكون سببا إلا فيه وحده لا في غيره»[1].

والذي عليه جمهور العلماء، وادعى بعض العلماء الإجماع في ذلك: أن الأصل في الأحكام أنها معللة، وأن عدم فهمنا للحكمة أو العلة لا يفهم منه خلوها منها، وإنما قصرت أفهامنا عن إدراك معناه.

وقالوا: إن العلة إذا كانت مذكورة في النص يمكن تعديتها إلى حالات أخرى، أما إذا كانت مستنبطة بالاجتهاد، فقد اختلفوا في حصرها بالحالة المنصوص عليها، أو تعديتها إلى حالات مماثلة.

وقد لاحظ الفقهاء أن التعليل يكثر في باب العادات والمعاملات ويقل في باب العبادات، يقول الإمام الشاطبي: «إن الشارع غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل، ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله، وغلب في باب العادات المعنى؛ فقال فيها بقاعدة

(١) الإحكام لابن حزم ٨/ ٥٥٦.

المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه: إنه تسعة أعشار العلم. إلى ما يتبع ذلك[1].

هذا هو رأي جمهور الفقهاء أيضًا، وهو أن الأصل في العبادات عدم التعليل، وخالف في ذلك الأحناف الذين يرون أن «الأصل التعليل حتى يتعذَّر»، وبناءً على ذلك قال أبو حنيفة -رضي الله عنه- عن نصوص الزكاة التي تبين الواجب إنها معللة بالمالية الصالحة لإقامة حق الفقير ومالَ إلى ذلك الإمام الشافعي، وهو من المقلين في التعليل عُمومًا، وفي تعليل العبادات خاصةً.

وقد ذكر الزنجاني -وهو شافعي-: «معتقد الشافعي -رضي الله عنه-: أن الزكاة مؤونة مالية، وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام، على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها، وإنما أثبته الشرع ترغيبًا في أدائها»[2].

ومن المعروف أن كثيرا من نصوص العبادات ذكر التعليل في سياقها، وليس هذا محل تطويل بسردها.

وبناء على القول بتعليل الأحكام الشرعية:

فإنه لا يطمع في تعليل كل حكم في الشرع ولكنها منقسمة، فيجري التعليل في بعض الأحكام دون بعض، والضابط: أن كل ما انقدح فيه معنى مخيل مناسب مطرد لا يصدمه أصل من أصول الشرع فهو معلل، وما لم يتجه ذلك فيه كالعبادات والمقدرات فيجري فيه قياس ما في معنى الأصل وقياس الشبه إن أمكن تشبيه يورث غلبة الظن[3].

قال ابن العربي: «الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل إلا نبذا شذت لا يمكن فيها إلا رسم اتباع دون أن يعقل شيء من معناها، ولكن فرض المجتهد إذا جاء حكم وعرضت نازلة أن يلحظ سبيل التعليل ويدخلها في محك السبر والتقسيم فإن انقدح له معنى مخيل أو ظهر له لامع من تعليل فينبغي له أن يجعله مناط حكمه ويشد عليه نطاق علمه، فإن أبهمت الطريق و لم يتضح له سبيل ولا اتفق ترك الحكم بحالة وتحقق عدم نظرائه وأشكاله».

(١) الموافقات ٢/ ٣٩٦.
(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١١٠.
(٣) المنخول ص ٤٨٩.



هكـذا قـال ابن العربي، ثم ضـرب أمثلة ثلاثة دعـا إلى اتخاذها دستـورا: المثال الأول: العبادات: وهي نوع لا يجري فيها تعليل بحال؛ لأنه لا يعقل معناها.

قـال ابن العربـي: «بلى إن قياس الشبه يدخلها كقـول علمائنا -رحمـة الله عليهـم- في الوضـوء عبـادة فافتقـرت إلـى النية كالصـلاة، وكقولهـم في شهر رمضـان إنه عبـادة تشتمل على أركان، فجـاز بنية واحدة أصله الصـلاة، وكقولهم إن القيم في الـزكاة لا تجوز؛ لأنها عبادة فاقتصر على مورد الأمر دون التعليل كالوضوء والصوم وأمثال ذلك كثيرة[1].

المثـال الثاني: ما يجـري فيه التعليـل قطعا، كالبيـوع والأنكحة والقصاص والشهـادات والـوكالات... وأمثـال ذلـك مـن المعامـلات، فهـذا كلـه يجـري التعليـل ويلحـق فيـه الفروع بالأصول[2].

المثال الثالث: وهو نوعان:

النوع الأول: تعليل أصل بأصـل، كتعليل النكاح بالبيوع، فهذا اختلف فيه العلماء:

فرأى الشافعي: أن كل واحد منهما أصل نفسه منفرد عن صاحبه في أحكامه معلل فروعه بأصوله.

ورأى مالك وأبو حنيفة: أن كل واحد منهما محمول على صاحبه فيما يشتركان فيه في التعليل.

ولقد قال مالك رضي الله عنه: النكاح أشبه شيء بالبيوع.

ورأى بعضهـم: أن كل واحـد منهما منفـرد بنفسه لكن النكاح أخذ شبها من البيوع بما فيه من العوض عن البضع وهو الصداق، وأخذ شبها من الصلاة لما يجوز من عقد النكاح دون ذكر العوض وهـو الصداق. وهذا القول عندي أقوى الأقوال في الدليل ولعل مالـكا -رحمه الله- إليه أشار وإيـاه عنى بالشبه وعليه أيضا يدل كثير من مسائل أصحاب الشافعي، فليعول على هذا القول[3].

وأما الثاني: وهو دعوى أن القياس قول بما لم يأذن به، وردوا كل دليل يستفاد منه مشروعية القياس.

فـإن الله تعالـى أمـر بالـرد عنـد التنـازع والاختـلاف إلى الله والرسـول، وأن النبـي ﷺ ذم الإفتاء بالرأي، وأنـه منهج الجهال وطريق الضلال[1]، وأن عددا مـن الصحابة ذموا ذلك كعمر بن الخطـاب، وعلـي بن أبي طالـب وعبد الله بن عمـرو بن العاص رضـي الله عنهم، وأما حديث معاذ الذي فيـه «أجتهد رأيي ولا آلو»: فإن ابن حزم أبطل معناه، وقال حتى ولو صح لما خلا ذلك من أن يكون خاصا لمعـاذ؛ لأمر علمه منه رسول الله ﷺ. وحكم على رسالة عمر التي ورد فيها القياس بالوضع[2].

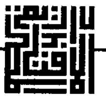
وأيضـا فإنه لا يخلو الرأي من أن يكـون محتاجا إليه فيما جاء فيه النص وهذا ما لا يقوله أحد، وإن كان إنما يحتاج إليه فيما لا نص فيـه، فهذا باطل؛ لقول الله تعالـى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعـام: ٣٨] وما في معناهـا، والدين قد كمل، ومن شرع في هـذا شيئا قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله، وإن وجد عن أحد من الصحابة -رضي الله عنهم- بالـرأي تصحيحا لقول بالرأي وجد عنه التبري منه.

ومـن هنا فـلا يَحل الحكم بالقياس في الدين، والقـول به باطل مقطوع على بطلانه عند الله تعالى.

ثم رد ابن حزم ما ذكره أنصار القياس من قول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] بأنه ليس معنى اعتبروا في لغة العرب: قيسوا ولا عرف ذلك أحد من أهل اللغة، وإنما معنى اعتبروا: تعجبوا واتعظوا، وحتى لو كان معنى اعتبروا قيسوا و لم يحتمـل معنى غيره لما كان في ذلك إيجاب ما يدعى من القياس؛ لأنه يكون حينئذ من المجمل الذي لا يفهم من نصه المراد به حتى يأتـي بيان النبي ﷺ، وإذ لم يـأت بذلك كله بيان علم بيقين أن الله تعالى لم يكلفنا ما لا ندري، كيف هو، ولا ما هو، ولا كلفنا البناء

(١) المحصول لابن العربي ص ١٣٠.
(٢) المحصول لابن العربي ص ١٣٠.
(٣) المحصول لابن العربي ص ١٣٠: ١٣٣.

(١) إشـارة إلى حديث ابن عمر: «إن الله لا يقبـض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكـن يقبض العلـم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسـا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» حديث ابن عمر، أخرجه البخاري (١/ ٥٠، رقم ١٠٠)، ومسلم (٤/ ٢٠٥٨، رقم ٢٦٧٣) وغيرهما.
(٢) الإحكام لابن حزم ٧/ ٤٤٣.



علـى أقـوال مختلفة لا يقوم بشـيء منها دليل، فوضـح أنه لم يرد تعالى قط بهذه الآية القياس بيقين لا شك فيه.

وأمـا جزاء الصيد فـلا مدخل فيه للقياس أصـلا؛ لأنه إنما أمر الله تعالـى مَنْ قتل صيدا متعمدا وهو حـرام أن يجزيه بمثله من النعم لا بالصيـد، وأبطل الاستدلال على حجية القياس بمثل قوله تعالى ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ [ق: ١١] بأنـه إبطال للقياس بلا شك؛ لأن إخـراج الموتى مـرة في الأبد يثمر خلودا في النـار أو الجنة، وإخـراج النبات من الأرض يكون كل عـام، وكل ما ذكروا من هـذا وغيره لا يجوز أن يؤخـذ منه تحريم بيع التين بالتين متفاضلا وإلى أجل.

– وممـا استند إليه في إبطـال القياس قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحـل: ٧٨] ومـا في معناهـا، ويذكر أن الله تعالى حرم أن نقول عليه ما لا نعلم وما لم يعلمنـا، فلما لم نجد الله علمنـا القياس في كتابه علمنا أنه باطل لا يحل القول به في الدين.

– ومما قالـه: إنه لا سبيل للقول بالعلـل إلا غلبة الظن أو الكذب على الشارع.

– وأيضـا فإن القياس عند أهله إنما هو أن تحكم لشيء بالحكم في مثلـه؛ لاتفاقهمـا في العلة الموجبة للحكـم أو لشبهه به في بعض صفاتـه في قول البعض، فيقال هذه العلـة التي تدعى وتجعل علة التحـريم أو التحليل أو الإيجاب من أخـبر بأنها علة الحكم ومن جعلهـا علة الحكم، فإن قيل: إن الله تعالى جعلها علة الحكم كان كذبا علـى الله عز وجل إلا أن يكون نص منه تعالى في القرآن أو على لسان رسول الله ﷺ بأنها علة الحكم، وهذا ما لا يوجد.

فإن قيل: هي من تشريعهم، فقد شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وهذا حرام بنص القرآن.

وإن قالـوا: إنهـا علة لغالب الظـن، قيل لهم: فعلتـم ما حرم الله تعالى عليكم؛ إذ يقـول: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجـم: ٢٨]، ثم إن عللهم مختلفة، فمن أين لهم بأن هذه العلة هي مراد الله تعالى منا دون أن ينص لفاعلها وهو تعالى قد حرم علينا القول بغـير علم والقول بالظن، وكذلك يقال لهم في قياسهم الشيء لشبهه به.

ويزيدهـم القول عـن الشبه، أيكـون في جميع الصفـات أم في بعضها دون بعض؟

فإن قيل في جميع الصفات: فهذا باطل؛ لأنه ليس في العالم شيئان يتشابهان في جميع صفاتهما، وإن قيل في بعض صفاتهما، قلنا: مـن أين قلتم هذا؟ وما الفـرق بينكم وبين من قصد إلى الصفات التـي قستم عليها وقصد إلى الصفات التي لم تقيسوا عليها فقاس هو عليها؟

ويقال: ما الفرق بينكم وبين من قال افرق بين حكم الشيئين ولا بد من افتراقهما في بعض الصفات وهذا ما لا محيص لهم منه ألبتة.

فإن قيل: إن العقول تقتضي أن يحكم للشيء بحكم نظيره.

قيـل: أما نظيره في النوعيـة أو الجنس فنعم، وأمـا فيما اقتحموه بآرائهم مما لا برهان لهم أنه مراد الله تعالى فلا، وهكذا نقول في الشريعـة؛ لأنه إذا حكم الله –عز وجل– في البر كان ذلك في كل بـر، وإذا حكم في الزاني كان ذلـك في كل زانٍ، وهكذا في كل شيء، وإلا فما قضـت العقول قط ولا الشريعة في أن للتين حكم الـبر ولا للجوز حكم التمـر، بل هذا هو الحكـم للشيء بحكم الجسـم أو حكـم للإنسان بحكم الحمار، ومـن حكم بهذا فقد أخطأ، لكن إذا وجـب في الجسم الكلي حكم كان ذلك في كل جسـم، وإذا حكم إنسان بحكم كان ذلـك في كل إنسان، وما عرف العقل قط غير هذا.

– وأمـا المستجـدات والوقائـع اللامتناهية، فالشريعـة إما فرض وإمـا حرام وإما حلال وإما تطوع مندوب إليه وإما مباح مطلق، فوجدنـا الله تعالى قد قـال: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقـرة: ٢٩]، وقـال تعالـى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعـام: ١١٩]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، وصح عن النبـي ﷺ أنه قال: «ذروني مـا تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا

منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاتركوه»[1].

فصح إذن أن ما أمرنا الله تعالى به واجب إلا أن يأتي نص أو إجماع بأنه ندب أو خاص أو منسوخ، وما نص الله تعالى بالنهي عنه أو رسوله ﷺ فهو حرام إلا أن يأتي نص أو إجماع أنه مكروه أو خاص أو منسوخ وما لم يأت به أمر ولا نهي، فهو مباح وعفو وقد صح عنه ﷺ قوله: «وما سكت عنه فهو عفو»[2].

وإذا نص النبي ﷺ على أن حكم كذا في أمر كذا، لم يجز أن يتعدى بذلك الحكم ذلك الشيء المحكوم فيه، فمن خالف ذلك فقد تعدى حدود الله، ولا يحل القول بدليل الخطاب وهو أن يقول القائل: إذا جاء نص من الله تعالى أو رسوله ﷺ على صفة أو حال أو زمان أو مكان وجب أن يكون غيره يخالفه كنصه ﷺ على السائمة[3] فوجب أن يكون غيره يخالفه في الزكاة.

وإنما الحق أن تؤخذ الأوامر كما وردت، وأن لا يحكم لما ليس فيها بمثل حكمها، لكن يطلب الحكم في ذلك من نص آخر فلم يفرط الله تعالى في الكتاب شيئا، ولا يخص من النص شيء إلا بنص آخر أو إجماع ولا يضاف إليه ما ليس فيه نص آخر أو إجماع، فهذه هي طاعة الله تعالى والأمان من معصيته والحجة القائمة لنا يوم القيامة[4].

وقد رد الجمهور أدلة ابن حزم وفندوها ومما ذكروه:

أنه ليس في استدلال ابن حزم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦]، وقوله: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]، وقوله: ﴿وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨] ما يفيد أن القياس ظن؛ لأن القياس المبني على العلامة لا يلحقه ما يسمى بالظن، وحتى ولو دخله الظن فإنه ليس كظن الكفار، وفرق بين ظن الكفار الذي هو من غير أمارة وبين الحكم بالقياس، فإنه ظن يتعلق بأمارة كالحكم بشهادة الشاهدين عند ظن عدالتهما»[1].

وأما قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩][2]: فلا يستفاد منه اقتصار الكتاب على البيان أو أن الكتاب تضمن كل أحكام الحوادث؛ لأن من الحوادث ما لم يرد فيه نص «كالجد والكلالة والعول...»، ولهذا فلولا القياس لكنا قد نسبنا إلى الباري تعالى التفريط في الكتاب لأحكام كثيرة لا ذكر لها مثل الصيد المقتول في الحرم، وكذلك حكم ثوب طار في جب صباغ، ودينار وقع في محبرة كاتب، وإنسان نائم وقع في فيه دينار فابتلعه...[3].

وأما ضرب الأمثال فليس هناك ما يمنع من استعمالها ما دام القرآن قد استعمل أنواعا متعددة من ذلك، فقد استعمل نص القرآن قياس العلة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، واستعمل قياس الدلالة كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩][4].

هذا فضلا عن تصريحه الصريح بضرب الأمثال كما في قوله تعالى: ﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: ٤٥]، فاحتج عليهم تعالى أن رأوا آثار من قبلهم ممن أصابهم العقاب

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٦٥٨، رقم ٦٨٥٨)، ومسلم (٢/ ٩٧٥، رقم ١٣٣٧)، والنسائي (٥/ ١١٠، رقم ٢٦١٩)، وابن ماجه (١/ ٣، رقم ٢)، وأحمد (٢/ ٢٥٨، رقم ٧٤٩٢) عن أبي هريرة.

(٢) الحديث عن أبي الدرداء مرفوعا: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا» أخرجه البزار والطبراني كما في مجمع الزوائد (١/ ١٧١)، وقال الهيثمي: إسناده حسن ورجاله موثقون، والحاكم (٢/ ٤٠٦، رقم ٣٤١٩) وقال: صحيح الإسناد، والبيهقي (١٠/ ١٢، رقم ١٩٥٠٨).

(٣) يريد قوله: «وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ فَفِيهَا شَاةٌ» وهو جزء من حديث طويل أخرجه البخاري (٢/ ٥٢٦، رقم ١٣٨٣) وأبو داود (٢/ ٩٦، رقم ١٥٦٧)، والنسائي في الكبرى (٢/ ٩، رقم ٢٢٢٧)، وأحمد (١/ ١١، رقم ٧٢)، وغيرهم عن أبي بكر.

(٤) النبذة الكافية في أصول الفقه لابن حزم الصفحات ٥٩: ٧٠ باختصار.

(١) إحكام الفصول للباجي ص ٦٠٦، ٦٠٧.

(٢) النبذة الكافية ص ٦٢، والإحكام في أصول الأحكام ٨/ ٣٢.

(٣) إحكام الفصول للباجي ص ٥٦٨، ٥٦٩.

(٤) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي (ج٢/ ص ١٣٧).

بمثـل فعلهم وجعل ذلك حجة عليهم، ولو لم يكن القياس حجة قاطعة لم يكن في ذلك توضيح لهم ولا إقامة الحجة عليهم [1].

وأمـا استـدلال ابن حـزم بقولـه تعالـى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

فقـد عكس الباجي استدلال ابن حزم عليه بأن التحليل والتحريم والكذب الذي علـق بالقياس هو من خصائص المباح، وأما هذه الآيـة فإنما نهى فيها عن مثل فعلكم في تحريمكم المعفو عنه وتحليله بالهـوى والشهوة من غير دليل، فأما القياس: فإنه لا يحلل ولا يحرم إلا بدليل شرعي، فليس بمفترٍ على الله الكذب [2].

ثـم إن حجية القياس لا تحتاج إلى أدلة جزئيـة بعد أن عملت به الأمـة أكثر من قرنين قبـل أن ينكره داود ثم ابـن حزم ومن حذا حذوهم، فقـد أجمع الصحابة -رضـي الله عنهم- على الحكم بالقياس في وقائع كثيرة تصل بمجموعها إلى حد التواتر.

و لم يـزل التابعون أيضًا ومن بعدهم من علمـاء الأمة على إجازة القياس وإثبات الأحـكام به [3]. وإليك طائفة ممـا أجمع الفقهاء -الصحابة ومن بعدهم- عليه من مسائل عن طريق القياس:

فمــن ذلك قياس الزكاة على الصـلاة في قتال الممتنع منها بجامع كونهما عبادتين من أركان الإسلام.

قال ابن عبد البـر: ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا المكلب من الجوارح قياسا على الكلاب، بقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤].

وقال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤]، فدخل في ذلك المحصنون قياسا.

وكذلك قوله تعالى في الإمـاء: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النسـاء: ٢٥]، فدخل في ذلك العبد قياسا عند الجمهور، إلا من شذ ممن لا يكاد قوله خلافا.

وقـال تعالى في جزاء الصيد المقتول في الإحرام: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥]. فدخل فيه قتل الخطأ قياسا عند الجمهور إلا من شذ.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، فدخل في ذلك الكتابيات قياسا.

وقال تعالى في الشهادة في المداينات: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقـرة: ٢٨٢]، فدخل في معنى الدين قياسا: المواريث والودائع والغصوب وسائر الأموال.

وأجمعوا على توريث البنتين الثلثين قياسا على الأختين.

وقـال تعالـى عمن أعسر بما بقي عليه من الربـا: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقـرة: ٢٨٠]، فدخل في ذلك كل معسر بدين حلال، وثبت ذلك قياسا، قال: وهذا لو تقصيته لطال به الكتاب [1].

وقد وردت عـن الصحابة -رضي الله عنهم- آثار تدل على هذا المعنى.

من ذلك كتاب عمـر -رضي الله عنه- إلى أبي موسى الأشعري -رضـي الله عنـه- وفيـه: «اعـرف الأشبـاه والأمثـال وقس الأمور» [2].

ولـما بَعَثَ عمر -رضي الله عنـه- شريحًا على قضاء الكوفة، قال له: انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدًا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ، وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد رأيك [3].

وقال عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-: «من عرض له منكم قضاء فليقضـ بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فليقضِ

(١) أضواء البيان: الشنقيطي ٤/ ٦١٥: ٦٢٤، وإعلام الموقعين ١/ ١٣٣: ١٤٨.

(٢) إحكام الفصول: الباجي ص ٦٠٧.

(٣) إحـكام الفصول للباجي ص ٥٨٥، والفقيه والمتفقه ١/ ١٩٩، وإعلام الموقعين ١/ ٢٠٩: ٢١٧، وجامع بيان العلم وفضله ٢/ ٦٢، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ٣/ ١٩٦ وما بعدها.

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين ١/ ١٥٧: ١٦١.

(٢) قال الشـيرازي: وهذا الكتاب تلقته الأمة بالقبول (التبصرة ص ٤٢٦)، وقال ابن القيم: «وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول» (إعلام الموقعين ١/ ٨٦).

(٣) أخرجه الدارمي في سننه ١/ ٧٢ (١٦٨).



بما قضى به نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله و لم يقض به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله و لم يقضِ به نبيه و لم يقضِ به الصالحون فليجتهد رأيه، فإن لم يحسن فليقم ولا يستحي»[1].

وكان ابن عباس -رضي الله عنهما- إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به، فإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ وكان عن أبي بكر وعمر قال به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر وعمر اجتهد رأيه[2].

قال ابن تيمية: «وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء»[3].

قال ابن القيم: وقايس علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- زيد بن ثابت في المكاتب، وقايسه في الجد والإخوة، وقاس ابن عباس الأضراس بالأصابع وقال: عقلها سواء، اعتبروها بها.

قال: وهذه الوقائع التي ذكرنا وأمثالها مما لم نذكر تدل دلالة قطعية على أن الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا يستعملون القياس في الأحكام، ويعرفونها بالأمثال والأشباه والنظائر، ولا يلتفت إلى من يقدح في كل سند من أسانيدها، فإنها في كثرة طرقها واختلاف مخارجها وأنواعها جارية مجرى التواتر المعنوي الذي لا يشك فيه، وإن لم يثبت كل فرد من الإخبار به كما هو معروف في أصول الفقه وعلم الحديث[4].

وهناك استدلالات أخرى كثيرة ومناقشات وأجوبة لا مجال لها هنا، على أنه ينبغي التنبه إلى أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسا وإن كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجا تحته، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعدوه؛ لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظيا وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا[1].

وينبغي التنبه إلى ما دلالته من اللفظ من جهة التنبيه فإنه ليس من قبيل القياس، وإنما هو من باب القياس ومثله الخاص يراد به العام -والذي يعتبره كثير من الفقهاء قياسا- فإن رده رد للشرع؛ لأنه من باب دلالة اللفظ، قال ابن رشد: «وهذان الصنفان يتقاربان جدا؛ لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا، والجنس الأول هو الذي ينبغي للظاهرية أن تنازع فيه، وأما الثاني فليس ينبغي لها أن تنازع فيه؛ لأنه من باب السمع، والذي يرد ذلك يرد نوعا من خطاب العرب»[2].

فالقياس منه الصحيح ومنه الفاسد ومنه ما تردد بينهما:

فالصحيح: هو الجمع بين المتماثلين، بشروطه وانتفاء موانعه، مثل: أن تكون العلة موجودة في الفرع من غير معارض يمنع حكمها، ومثل القياس بإلغاء الفارق، وهو ما جاءت به الشريعة في الكتاب والسنة.

والفاسد: ما يضاده، كأن دل النص على فساده فهو فاسد، وكل من ألحق منصوصًا بمنصوص يخالف حكمه فقياسه فاسد، وكل من سوى بين شيئين أو فرق بين شيئين بغير الأوصاف المعتبرة في حكم الله ورسوله فقياسه فاسد.

وأما المتردد بين الصحة والفساد: فلا يقطع بصحته ولا بفساده، فهذا يتوقف فيه حتى يتبين الحال فيقوم الدليل على الصحة أو الفساد[3].

- فلفظ القياس إذن لفظ مجمل يدخل فيه الصحيح والفاسد؛

(1) أخرجه النسائي في سننه ٨/ ٢٣٠ (٥٣٩٧) و(٥٣٩٨)، والدارمي ١/ ٧١ (١٦٥).
(2) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٥٦: ٥٨، والفقيه والمتفقه ١/ ٢٠٣
(3) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٠، ٢٠١، وإعلام الموقعين ١/ ٦١: ٦٤.
(4) إعلام الموقعين ١/ ٢٠٥: ٢٣٨.

(1) إرشاد الفحول ص ٢٩٦.
(2) بداية المجتهد ١/ ٣.
قالوا فأدخلتم من لم يذكر في الآيتين المذكورتين من الأعمام والأخوال في حكم من ذكر فيهما، قال أبو محمد: وهذا ليس قياسا بل هو نص جلي؛ لأن النبي ﷺ قال لعائشة: «إنه عمك فليلج عليك»، وقال ﷺ: «لا تسافر المرأة إلا مع زوج أو ذي محرم»، فأباح لكل ذي محرم أن يسافر معها، وإذا سافر معها فلا بد له من رفعها ووضعها ورؤيتها فدخل ذوو المحارم كلهم بهذا النص في إباحة رؤية المرأة فبطل ظنهم أن ذلك إنما هو قياس، وبالله تعالى التوفيق. الإحكام ٧/ ٣٨٤.
(3) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٩/ ٢٨٧، ٢٨٨.



لذلك لا يصح إطلاق القول بصحته أو ببطلانه[1]، ولهذا أيضًا تجد في كلام السلف ذم القياس وأنه ليس من الدين، وتجد في كلامهم أيضًا استعماله والاستدلال به، فهذا حق وهذا حق.

فمراد من ذمه: القياسُ الباطل، ومراد من استعمله واستدل به: القياس الصحيح.

وابن حزم يرد بعض الأقيسة من حيث تسميتها كذلك ويعتبر أحكامها ثابتة بالنص لا بالقياس، كما في تحريم ضرب الوالدين فإنه عنده بالنص لا بالقياس على التأفيف.

وكلٌّ مِن نفاة القياس بالكلية والغالين فيه سدوا على أنفسهم طريقًا من طرق الحق، فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله، فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله -احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجة، ووسعوهما أكثر مما يسعانه، فحيث فهموا من النص حكمًا أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموه منه نفوه وحملوا الاستصحاب، وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها. والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها من رأي أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس، ولكن أخطؤوا من أوجه:

أحدها: رد القياس الصحيح، ولا سيما المنصوص على علته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ، ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي ﷺ لما لعن عبد الله الملقب حمارًا على كثرة شربه للخمر: «لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله»[2] بمنزلة قوله: لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله.

وفي قوله: «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر فإنها رجس»[1] بمنزلة قوله: ينهيانكم عن كل رجس، وفي أن قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] نهي عن كل رجس.

وفي أن قوله في الهرة: «ليست بنجس؛ لأنها من الطوافين عليكم والطوافات»[2]. بمنزلة قوله: كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فإنه ليس بنجس، ولا يستريب أحد في أن من قال لغيره: لا تأكل من هذا الطعام فإنه مسموم نهي له عن كل طعام كذلك، وإذا قال: لا تشرب هذا الشراب فإنه مسكر، فهو نهي له عن كل مسكر، ولا تتزوج هذه المرأة فإنها فاجرة...، وأمثال ذلك الخطأ[3].

الثاني: تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] ضربًا ولا سبًا ولا إهانة غير لفظة: ﴿أُفٍّ﴾ فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان الخطأ.

الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه؛ لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علمًا بالعدم.

والاستصحاب معناه: أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال، وما ذكره هنا هو أحد أنواع الاستصحاب، ويسمى استصحاب ثبوت الحكم الشرعي، كاستصحاب بقاء المِلْك بناءً على عقد صحيح في بيع أو هبة، وكاستدامة حِلّ النكاح ... إلخ، ويُعبِّر عنه بعضهم: بأن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافه.

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٨، وإعلام الموقعين ٢/ ٣.

(٢) أخرجه البخاري (٦/ ٢٤٨٨، رقم ٦٣٩٥)، وأبو داود (٤/ ١٦٢، رقم ٤٤٧٧)، والنسائي (٣/ ٢٥٢، رقم ٥٢٨٧)، وأحمد (٢/ ٢٩٩، رقم ٧٩٧٣) عن أبي هريرة، ولفظه: «أتي برجل قد شرب الخمر، فقال رسول الله ﷺ: اضربوه، فقال بعض القوم: أخزاه الله، فقال رسول الله ﷺ: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان، ولكن قولوا اللهم اغفر له اللهم ارحمه».

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٥٣٨، رقم ٣٩٦٢) ومسلم (٣/ ١٥٤٠، رقم ١٩٤٠)، والنسائي (١/ ٥٦، رقم ٦٩)، وغيرهم عن أنس.

(٢) أخرجه مالك (١/ ٢٢، رقم ٤٢)، وأحمد (٥/ ٢٩٦، رقم ٢٢٥٨١)، والدارمي (١/ ٢٠٣، رقم ٧٣٦)، وأبو داود (١/ ١٩، رقم ٧٥)، والترمذي (١/ ١٥٣، رقم ٩٢)، والنسائي (١/ ٥٥، رقم ٦٨)، وابن ماجه (١/ ١٣١، رقم ٣٦٧)، والحاكم (١/ ٢٦٣، رقم ٥٦٧) من حديث أبي قتادة. وأخرجه أبو داود (١/ ٢٠، رقم ٧٦)، والبيهقي (١/ ٢٤٦، رقم ١٠٩٩) من حديث عائشة.

(٣) أضواء البيان ٢/ ٢١٧.



فهذا الظن عند مالك والإمام والمزني وأبي بكر الصيرفي -رحمهم الله تعالى- حجة خلافًا لجمهور الحنفية والمتكلمين؛ لأنه قضاء بالطرف الراجح، فيصح كأُروش الجنايات واتباع الشهادات.

ومعنى ذلك: أن القضاء بالاستصحاب راجحٌ على منعه قياسًا على القضاء بصدق مقوِّم أروش الجنايات، وقيم المتلفات؛ إذ الظاهر صدقه في ذلك لعدالته، فذلك راجح على كذبه، وكذلك صدق الشاهد راجح على كذبه لعدالته[1].

وأما قول صاحب المزالق: «على أن القياس المستدل به في الكتب المدونة غير القياس المؤصل الذي ذكره أهل الأصول ولا أعز منه، وما رأيته في الإجماع فالقياس المؤصل أشد منه بكثير، ومن قال في الإجماع برأيه وأسنده إلى مجتهدي أمة محمد ﷺ كيف لا يقول في القياس الذي هو رأي؟! وهذه نقطة مزيجات واسعة تتبعها»[2].

فلي معه فيه وقفة طويلة وفيها نقاط:

الأولى: أن كلامه يوهم أن القياس الذي ذكره الأصوليون له صورة أو أكثر ليس لها واقع في كتب الفقه، فالمذكور تقعيدا شيء والمذكور تفريعا وتطبيقا شيء آخر، وهذا غير صحيح، والواقع أن ما ذكر تأصيلا هو هو الموجود في كتب الأصول تأصيلا وتقعيدا، وكيف يقول هذا وقد تناول الأصوليون القياس مفهوما وبينوا أن له إطلاقات متعددة، وما وقع في كتب الفقه وكذا كتب تفسير آيات الأحكام، وشرح أحاديث الأحكام ومنها كتاب سبل السلام للشيخ العلامة الصنعاني لا يخرج عن إطلاق من إطلاقات القياس التي ذكرها العلماء.

وأيضا فالفقهاء في حجاجهم ومناقشاتهم في كتب الفقه يتحاكمون إلى ما ذكر في كتب الأصول، فيقولون مثلا: وهذا قياس مع الفارق، وهذا فيه فساد اعتبار أو فساد وضع إلى غير ذلك من المناقشات، فكيف يقال مع هذا إن ما في كتب الأصول غير ما هو في كتب الفروع.

وأيضا نستطيع أن نلحق أي قياس في كتب الفروع بقسم من أقسام القياس التي ذكرها الأصوليون في كتبهم، بل قد يلحق القياس الجزئي بأكثر من قسم من الأقسام وذلك لتداخل الاعتبارات، فقد يكون قياس علة -وهو جلي أو خفي- مساو أو أدون إلى غير ذلك من الأقسام.

و لم يذكر صاحب المزالق مثالا واحدا على دعواه تلك فيأتي بمثال فيه قياس في كتب الفروع ليس له تأصيل في كتب الأصول ولن يجد.

وهاك مسالكهم في التقسيم وبيان أمثلتهم التي مثلوا بها لهذه الأقسام على وجه الاختصار:

وقد قسم الأصوليون القياس إلى أقسام متعددة باعتبارات متعددة، فتيقن العلة وعدمه له اعتبار، وتأثيرها وعدمه له اعتبار، واعتبار بعض الأقيسة وعدم اعتبارها كذلك، وكذا إدخال بعض الأنواع في بعض، ونسبية اعتبارهم للقوة والضعف والجلاء والخفاء، وتردد بعض الأقسام بين قسمين وغير ذلك.

التقسيم الأول: باعتبار تيقن وجود علة الأصل في الفرع وعدمه:

فينقسم بهذا الاعتبار إلى قياس مقطوع ومظنون.

فالمقطوع تعريفه: هو ما لا يحتاج معه إلى التعرض للعلة الجامعة بل يكتفى فيه بنفي الفارق المؤثر في الحكم، كإلغاء الفارق بين البول في الماء الراكد، والبول في إناء وصبه فيه، وهو أنواع، منها:

١- ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق مع القطع بنفي الفارق كإلحاق مثقال الجبل بمثقال الذرة في المؤاخذة، وإلحاق ضرب الوالدين بالتأفيف في التحريم، وإلحاق ما دون القنطار وفوق الدينار بهما في التأدية من بعض أهل الكتاب إذا اؤتمن عليه في الأول والمطل من بعضهم في الثاني.

٢- ما كان المسكوت عنه مساويًا للمنطوق في الحكم مع القطع بنفي الفارق، كإلحاق إغراق مال اليتيم وإحراقه بأكله في التحريم.

فتحصل مما سبق أن نفي الفارق أربعة أقسام؛ لأن نفيه إما أن يكون قطعيًا أو مظنونًا، وفي كل منهما إما أن يكون المسكوت

(١) إحكام الفصول ص ٦٩٤، ونشر البنود ٢/ ٢٥٣، والبرهان للجويني ٢/ ٧٣٥، والإحكام للآمدي ٤/ ١٢٧، وشرح مختصر الروضة للطوفي ٣/ ١٤٨، وسلاسل الذهب ص ٤٢٥، والإبهاج ٣/ ١٦٨، وأصول السرخسي ٢/ ٢٢٤.

(٢) مزالق الأصوليين ص ٦٨.



عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساويًا له، فالمجموع أربعة:

الأول: هو ما كان المسكوت عنه فيه أولى بالحكم من المنطوق مع القطع بنفي الفارق كإلحاق أربعة عدول بالعدلين في قبول الشهادة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وإلى مثقال الجبل بمثقال الذرة في المؤاخذة في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]. وكإلحاق الضرب بالتأفيف في الحرمة في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

الثاني: هو ما كان المسكوت عنه فيه مساويًا للمنطوق مع القطع بنفي الفارق أيضًا كإلحاق إحراق مال اليتيم وإغراقه بأكله في الحرمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا ...﴾ [النساء: ١٠]، وكإلحاق صب البول في الماء بالبول فيه المذكور في حديث: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه»[1].

الثالث: هو ما كان المسكوت عنه فيه أولى مع نفي الفارق بالظن الغالب كإلحاق شهادة الكافر بشهادة الفاسق في الرد المنصوص عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، لاحتمال الفرق بأن الكافر يحترز عن الكذب لدينه -في زعمه- والفاسق متهم في دينه، وكإلحاق العمياء بالعوراء في منع التضحية المنصوص في الحديث، فالعمياء أولى بالحكم المذكور من العوراء، ولكن نفي الفارق مظنون ظنا غالبا مزاحما لليقين، وليس قطعيًا كما قاله غير واحد.

ووجه ذلك: أن الغالب على الظن أن علة منع التضحية بالعوراء هي كون العور نقصًا في ثمنها وقيمتها، والعمياء أحرى بذلك من العوراء، ولكن هناك احتمال آخر هو أن تكون العلة هي: أن العور مظنة الهزال؛ لأن العوراء ناقصة البصر؛ إذ لا ترى إلا ما قابل عينها المبصرة ونقص بصرها المذكور مظنة لنقص رعيها، ونقص رعيها مظنة لهزالها، وهذه العلة المحتملة ليست موجودة في العمياء؛

(١) أخرجه البخاري (١/ ٩٤، رقم ٢٣٦)، ومسلم (١/ ٢٣٥، رقم ٢٨٢)، وأبو داود (١/ ١٨، رقم ٦٩)، والنسائي (١/ ٤٩، رقم ٥٨)، وابن خزيمة (١/ ٥٠، رقم ٩٤)، وابن حبان (٤/ ٦١، رقم ١٢٥٧).

لأن من يعلفها يختار لها أجود العلف، وذلك مظنة السمن[1].

وبما ذكر تعلم أنه لا يلزم من كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أن يكون قطعيًا خلافا لما ذكره ابن قدامة في الروضة، وأنه لا يلزم أيضًا من كونه مساويًا أن يكون نفي الفارق ظنيا خلافا لظاهر كلامه[2].

الرابع: هو ما كان المسكوت عنه فيه مساويا للمنطوق به مع كون نفي الفارق مظنونا لا مقطوعا، كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق المنصوص عليه في العبد في الحديث الصحيح، فالغالب على الظن أنه لا فرق في سراية العتق بين الأمة والعبد؛ لأن الذكورة والأنوثة بالنسبة إلى العتق وصفان طرديان لا يعلق بواحد منهما حكم من أحكام العتق.

وهناك احتمال آخر هو الذي منع كون نفي الفارق قطعيًا، وهو احتمال أن يكون الشارع إما نص على العبد في قوله: «من أعتق شركًا له في عبد، وكان له مال يبلغ ثمن العبد، قوم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق»[3]. الحديث. لخصوصية في العبد لا توجد في الأمة، وهي أن العبد إذا أعتق يزاول من مناصب الرجال ما لا تزاوله الأنثى ولو حرة.

الضرب الثاني: هو الإلحاق بالعلة الجامعة، كإلحاق الذرة بالبر بجامع الكيل.

وهو القياس الظني، فتحصل من هذا الإلحاق طريقتان: إلحاق بنفي الفارق وإلحاق بالجامع[4].

وقد اختلف في قياس لا فارق في تسميته قياسا أو استدلالا، والأول قول إمام الحرمين، والثاني قول الغزالي[5]؛ لأن القياس يقصد به التسوية، وإنما قصد نفي الفارق بين المحلين، وقد جاء في ضمن ذلك الاستواء في العلة، والقياس هو الذي ينبى على

(١) المستصفى ص٣٠٤، والمحصول للرازي ٢/ ٢٥٩، وروضة الناظر ص٢٩٤ وما بعدها.
(٢) مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص ٢٤٥.
(٣) أخرجه البخاري (٢/ ٨٨٥، رقم ٢٣٦٩)، ومسلم (٢/ ١١٣٩، رقم ١٥٠١).
(٤) مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص ٢٤٦.
(٥) انظر البرهان (٢/ ٧٩٩ فقرة ١٢٩١، ٢/ ٨٠٦) فقرة ١٣١٠، والمنخول ص ٣٣٤، ٣٣٧.



العلة ابتداء وهذا لم ين على العلة، وإنما جاءت فيه ضمنا، وفصل الإمام في موضع آخر، فقال: الوجه عندنا إن كان في اللفظ إشعار به فلا نسميه قياسا، كقوله ﷺ: «من أعتق شركا له في عبد قوم عليه»[1]، فهذا وإن كان في ذكر فالعبودية مستعملة في الأمة وقد قيل للأمة عبدة، وأما إذا كان لم يكن لفظ الشارع مشعرا به فهو قياس قطعي، كإلحاق الشافعي -رحمه الله- عرق الكلب بلعابه في العدد والتعفير، وفي دعوى القطع في الثاني نظر.

النوع السادس: ما هو أولى من المنصوص، كالضرب على التأفيف[2].

التقسيم الثاني: تقسيم القياس باعتبار التصريح بالعلة وعدمه:

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١- قياس العلة: وهو ما جمع فيه بالوصف المناسب المشتمل على المصلحة الصالحة لترتيب الحكم عليها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار.

٢- قياس الدلالة: وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بما يدل على العلة ويرشد إليها، كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الكريهة والشدة الدالة على العلة وهي الإسكار.

٣- قياس في معنى الأصل: وهو ما اكتفي فيه بنفي الفارق المؤثر في الحكم، وهو مفهوم الموافقة والقياس الجلي، ومثاله:

قياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق نصيبه.

وعلى منهاجه قياس الشبه، وقد يلحق بأنواع الأقيسة الأخرى كما بينته في البحث.

ومنه: إذا شابه الفرع أصلين مختلفين وحصل تردد بأيهما يلحق فهو قياس الشبه.

مثاله: إذا قتل العبد مثلا: فهل يلحق بالحر فتكون فيه الدية، أو بالمتاع فتكون فيه القيمة، فمن جهة أنه إنسان مكلف شابه الحر، وفي الحر الدية. ومن جهة أنه يباع ويوهب ويورث شابه

(١) البرهان (٢/ ٨٠٠ فقرة: ١٢٩٢). والحديث: سبق تخريجه.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٤٥.

المتاع، وفي المتاع القيمة، فقد جمع بين شبهين مختلفين: شبه الحر فيوجب الدية، وشبه المتاع فيوجب القيمة، ولهذا سمي قياس الشبه. ثم وجدناه ألصق بأحدهما في الحكم الشرعي حيث إنه يباع ويوهب ويورث بل وتضمن أجزاؤه بالقيمة فهذه كلها رجحت شبهه بالمال فلحق به في الضمان[1]. واختلف فيه هل هو قسم برأسه، أو هو دائر بين المعنى والشبه؟

وقال الإمام: قياس الدلالة هو ما اشتمل على ما لا يناسب بنفسه ولكنه يدل على معنى جامع، ثم قال: ولا معنى لعده قسما على حياله، فإنه يقع تارة منبئا عن معنى، وتارة عن شبه، وهو في طوريه لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه، وقال الغزالي في «معياره»: الحد الأوسط إذا كان علة للأكبر سماه الفقهاء «قياس العلة» وسماه المنطقيون «برهان اللم» أي: ذكر ما يجاب به عن لم. وإن لم يكن علة سماه الفقهاء «قياس الدلالة» وسماه المنطقيون «قياس البرهان» أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود في الأصغر من غير بيان علة، فالأول: كقولك: هذا الإنسان شبعان؛ لأنه أكل الآن، وقياس الدلالة عكسه، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج فيقول شبعان فإذا هو قريب العهد بالأكل، وقياس العلة: هذه عين نجسة فلا تصح الصلاة معها، وفي قياس الدلالة: هذه عين ليست تصح الصلاة معها فإذا هي نجسة[2].

التقسيم الثالث: تقسيمه بحسب النظر إلى العلة:

وهو ينقسم بهذا الاعتبار إلى قياس معنى -وهو قياس العلة- وقياس شبه وهو اختيار إمام الحرمين، وابن رشد، وابن السمعاني، وهو الذي قصد إليه قصدا عند تقسيم القياس.

قال في التلخيص: فصل: تقسيم الأقيسة إلى قياس علة وقياس شبه[3].

وقال في بداية المجتهد بعد تعريفه للقياس: ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه، وقياس علة[4].

النوع الأول: قياس العلة: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة

(١) مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص ٢٥٨، ٢٥٩.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٤٣، ٤٤.
(٣) التلخيص لإمام الحرمين ٣/ ١٩٠ فقرة: ١٦٨٠.
(٤) بداية المجتهد ١/ ٣.

التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى «قياس المعنى».

وينقسم إلى جلي وخفي، فأما الجلي: فما علم من غير معاناة وفكر. والخفي: ما لا يتبين إلا بإعمال فكر. والجلي قسمان: القسم الأول: ما تناهى في الجلاء حتى لا يجوز ورود الشريعة في الفرع على خلافه، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ونحوه.

وثانيهما: دونه، كقوله: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[١] ومعلوم بأوائل النظر أن ما يساوي الغضب من جوع مفرط وألم مزعج ونوم مذهل بمنزلة الغضب في المنع من القضاء.

قال: وأما القياس الخفي فهو ما خفي معناه فلم يعرف إلا بالاستدلال[٢].

والخفي على ثلاثة أقسام ذكرها ابن السمعاني في القواطع، والزركشي في البحر ونسبها إلى الماوردي والروياني:

القسم الأول: ما كان معناه لائحا باستدلال متفق عليه مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وكانت عمات الآباء والأمهات محرما قياسا على الخالات؛ لاشتراكهن في الرحم والمحرم، ومثل قوله تعالى في نفقة الولد في صغره: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، وكانت نفقة الوالد في عجزه عند كبره قياسا على نفقة الولد لعجز عند صغره؛ لاشتراكهما في البعضية والمعنى في هذا لائح لتردده بين الجلي والخفي وهو في أقسام الخفي بمنزلة القسم الأول من أقسام الجلي.

والقسم الثاني: ما كان معناه غامضا للاستدلال المختلف فيه، لتقابل المعنيين أو لتقابل المعاني.

مثل: تعليل الربا في البر المنصوص عليه إما بالطعم أو بالكيل أو القوت؛ ليقاس عليه ما في معناه، ولا بد من ترجيح أحد هذه المعاني على الآخر من طريق المعنى الذي يكون دالا على التحريم. فهذا لا ينتقض فيه الحكم ولا يخص به العموم.

(١) سبق تخريجه.
(٢) قواطع الأدلة في الأصول ٢/ ١٢٥، والبحر المحيط ٧/ ٥٢.

والقسم الثالث: ما يكون شبها وهو ما احتاج في نصه ومعناه إلى استدلال.

ومثاله: ما روي «أن النبي ﷺ قضى أن الخراج بالضمان»[١] فعلم بالاستدلال أن الخراج هو المنفعة، فإن الضمان هو ضمان المبيع بالثمن[٢].

ثم قال ابن السمعاني بعد إيراده ما سبق من أقسام: «واعلم أنا إنما ذكرنا قياس المعنى، فأما قياس الشبه فله باب يذكر فيه»[٣]، ثم قال في موضع آخر بعد ذلك: «قد فرغنا من ذكر قياس المعنى، فهذا قياس الشبه»[٤].

ولتقسيم القياس بحسب قوته إلى جلي وخفي تناول آخر: وهو أحد تقسيمين اختارهما ابن الحاجب، والثاني بحسب العلة إلى علة ودلالة، وقياس في معنى الأصل، وسماه: تنقيح المناط[٥]. وقد وافق ابن الحاجب الآمدي في تقسيمين من خمسة أوردها وهما الثاني والرابع.

وقال الماوردي والروياني: الجلي ما يكون معناه في الفرع زائدا على معنى الأصل، والخفي ما يكون في الفرع مساويا لمعنى الأصل، ثم قسما الجلي -تبعا للقفال الشاشي وغيره- إلى ثلاثة أقسام: أحدها: ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال قالا: ولا يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإنه يدل على تحريم التأفيف بالبديهة، وعلى تحريم الضرب والشتم قياسا، ولا يجوز أن يحرم التأفيف ويبيح الضرب، وكقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ

(١) أخرجه أبو داود (٣/ ٢٨٤، رقم ٣٥٠٨)، والترمذي (٣/ ٥٨١، رقم ١٢٨٥) وقال: حسن صحيح، والنسائي (٧/ ٢٥٤، رقم ٤٤٩٠)، وابن ماجه (٢/ ٧٥٤، رقم ٢٢٤٣)، والحاكم (٢/ ١٨، رقم ٢١٧٦)، والبيهقي (٥/ ٣٢١، رقم ١٠٥١٩)، وأحمد (٦/ ٤٩، رقم ٢٤٢٧٠)، وابن حبان (١١/ ٢٩٨، رقم ٤٩٢٧) عن عائشة، وورد بلفظ: «الغلة بالضمان» أخرجه أحمد (٦/ ١١٦، رقم ٢٤٨٩١)، والبيهقي (٥/ ٣٢٢، رقم ١٠٥٢٤) عن عائشة أيضا.
ومعنى الغلة: الدخل الذي يحصل من الزرع والثمر ونحو ذلك، وهو معنى الخراج.
(٢) قواطع الأدلة في الأصول ٢/ ١٢٥: ١٢٩، بتصرف واقتصار على ما يتعلق بالتقسيم فقط.
(٣) قواطع الأدلة ٢/ ١٢٩.
(٤) قواطع الأدلة ٢/ ١٦٣.
(٥) شرح مختصر ابن الحاجب للعضد ٢/ ٢٤٧: ٢٤٨.



خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، فلا يجوز أن يجازي على قليل الطاعة ولا يجازي على كبيرها، ويعاقب على قليل المعصية ولا يعاقب على كبيرها.

قال القفال الشاشي: حكم ذرة ونصف بمنزلة ذرة[١].

وحكى إمام الحرمين في مناظرة جرت لابن سريج مع محمد بن داود، إذ قال له ابن سريج: أنت تلزم الظاهر، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيبا: الذرتان ذرة وذرة، فقال ابن سريج: لو عمل مثقال ذرة ونصف، فتبلد وظهر انقطاعه. قال: وبالجملة لا ينكر هذا إلا أخرق ومعاند[٢].

ومنع بعض العلماء من أن يسمى هذا قياسا؛ لأن العرب وضعت هذه اللفظة للتنبيه على ما زاد عليه فيكون النهي عن الضرب والشتم باللفظ، وسماه بعضهم «مفهوم الخطاب» وقيل «فحوى الخطاب».

قالوا: والقياس ما خفي حكم المنطوق عنه حتى عرف بالاستدلال من المنصوص عليه، وما خرج عن الخفاء ولم يحتج إلى الاستدلال فليس بقياس.

وقال نفاة القياس: ليس بقياس بل نص[٣].

الثاني: ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال، كالنهي عن التضحية بالعوراء والعرجاء[٤]، فالعمياء أولى قياسا على العوراء، والقطعاء على العرجاء؛ لأن نقصها أكثر، فهذا لا يجوز أن يرد التعبد بخلاف أصله، وإن جاز التعبد بإباحة العمياء والقطعاء مع تحريم العرجاء والعوراء، وهذا مما اختلف فيه نفاة القياس، فاقتصر بعضهم على تحريم النص وأباح ما عداه، فأباح التضحية بالعمياء والقطعاء[٥]. وأثبت بعضهم تحريم الجميع بالتنبيه دون النص[٦].

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٣٣.
(٢) البرهان في أصول الفقه ٢/ ٥٧٥.
(٣) البحر المحيط ٤/ ٣٣.
(٤) كما جاء في الحديث: «أربعٌ لا يجزين في الأضاحي الْعَوْرَاءُ الْبَيِّنُ عَوَرُهَا، والمريضةُ البيِّنُ مرضُها، وَالْعَرْجَاءُ الْبَيِّنُ ظَلْعُهَا، وَالْكَسِيرَةُ التي لا تُنْقِي» أخرجه مالك (٢/ ٤٨٢، رقم ١٠٢٤)، وأحمد (٤/ ٢٨٤، رقم ١٨٥٣٣)، وأبو داود (٣/ ٩٧، رقم ٢٨٠٢)، والترمذي (٤/ ٨٥، رقم ١٤٩٧) وقال: حسن صحيح عن البراء.
(٥) المحلى لابن حزم ٦/ ١٠ مسألة (٩٧٤).
(٦) البحر المحيط ٤/ ٣٣، ٤٤.

والثالث: ما عرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر، كقياس الأمة على العبد في السراية، وقياس العبد عليها في تنصيف حد القذف، وقياس النكاح على البيع في تحريمه عند صلاة الجمعة، فهذا لا يجوز النسخ به، وفي جواز التخصيص به وجهان أصحهما الجواز، وهذه الضروب الثلاثة يجوز أن ينعقد بها الإجماع وينقض بها حكم من خالفها من الحكام.

وقال القفال الشاشي بعد ذكره نحو ما سبق: قد علق الشافعي القول في تسمية هذه الوجوه قياسا، وحكى في الرسالة الجديدة أن من أهل العلم من يمنع أن يسمى هذا قياسا؛ لأن القياس ما احتمل فيه شبه بين معنيين، فنقيسه على أحدهما دون الآخر[١].

ويقول غيره من أهل العلم: ما عدا النص من الكتاب والسنة وكان معناه فهو قياس وليس في شيء مما حكاه فيها أن ما فهم من المعنى فهو نص ولا أنه مفهوم معنى الاسم. انتهى.

فإن قيل: فما فائدة الخلاف في هذا القسم مع الاتفاق على الحكم؟

قلنا: سبق في بحث المفهوم له فوائد: منها أنا لو قدرنا في فرع من الفروع وجود نص يشعر بنقيض الحكم فهل يتعارضان أو يرجح أحدهما على الآخر؟ فمن قال: إنه مأخوذ من اللفظ قال: يتعارضان[٢].

والتقسيم إلى جلي وخفي هو اعتماد الحنفية أيضا، لكن المفهوم مختلف لكلا القسمين:

فالجلي هو ما تبادر إلى الأفهام وجهه، والخفي منه عند الحنفية وفريق هو الاستحسان، وسيأتي له مزيد بيان لمفهومه ومدى صلته بقياس الشبه.

التقسيم الرابع: وهو بحسب النظر إلى العلة يقسم إلى: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه.

كما ذهب إلى ذلك ابن قيم في الإعلام، قال وقد وردت كلها في القرآن[٣].

---

(١) انظر: الرسالة ص ٥١٥، ٥١٦.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٣٣، ٣٤.
(٣) إعلام الموقعين ١/ ١٣٣.



فأما قياس العلة، فقد سبق بيان مفهومه. وأما قياس الشبه: فهو محل البحث.

وأما قياس الدلالة: فهو الجمع بين الأصل والفرع، بدليل العلة وملزومها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩]، فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه، على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة.

ومنه قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]، فدل بالنظير على النظير، وقرب أحدهما من الآخر جدًّا بلفظ الإخراج، أي يخرجون من الأرض أحياء كما يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي[١].

القسم الثالث: قياس الشبه[٢].

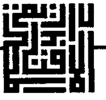
واعلم أن الأمثلة التي ساقها لقياس الدلالة هي من قياس الشبه عند الأصوليين، فمثلا: المثال الأول يعتبر قياس شبه واضح.

(١) إعلام الموقعين ١/ ١٣٩.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ١٤٨.

قال الشيخ الطاهر عاشور[١] في: ﴿إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩] إدماج لإثبات البعث في أثناء الاستدلال على تفرده تعالى بالخلق والتدبير، والجملة استئناف ابتدائي، والمناسبة مشابهة الإحياءين، وحرف التوكيد لمراعاة إنكار المخاطبين إحياء الموتى، وشبه إمداد الأرض بماء المطر الذي هو سبب انشاق البذور التي في باطنها التي تصير نباتا بإحياء الميت فأطلق على ذلك ﴿أَحْيَاهَا﴾ على طريق الاستعارة التبعية، ثم ارتُقِي من ذلك إلى جعل ذلك الذي سمي إحياء -لأنه شبيه الإحياء- دليلا على إمكان إحياء الموتى بطريقة قياس الشبه، وهو المسمى في المنطق قياس التمثيل بحجة قطعية بل هو إقناعي، ولكنه هنا يصير حجة، لأن المقيس عليه وإن كان أضعف من

(١) هو الشيخ العلامة محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ت١٣٩٣هـ، ولد بتونس وتوفي بها وهو من أسرة أندلسية وفدت إلى المغرب الأقصى واستقرت بمدينة «سلا»، ثم انتقلت هذه الأصول إلى مدينة تونس. كان جده لأبيه عالما، وقد وصفه ابن أبي الضياف بالنبوغ والتحرر في الفتوى، إذ كان لا يأخذ بالرأي في المذهب إلا عند حصول القناعة به. وكذلك كان جده للأم محمد العزيز بوعتور الذي بلغ مرتبة الوزارة الكبرى له أثر بارز في مسيرته الثقافية والعلمية، وكان الشيخ محمد الطاهر رئيس المفتين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه. ولد بالمرسى من ضواحي تونس سنة ست وتسعين ومائتين وألف. درس بتونس وعين شيخا للإسلام مالكيا، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. من شيوخه المقرئ محمد الخياري وأحمد الكافي، التحق بالزيتونة فدرس على مشايخه، ومنهم جده لأمه السالف الذكر، وعمر بن أحمد ابن الشيخ سالم بو حاجب، صالح الشريف، محمد النخلي. من تلاميذه: ابنه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وابنه الثاني عبد الملك بن عاشور والدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة وغيرهم، تولى التدريس بجامع الزيتونة وخاصة في التفسير كما درس بالمدرسة الصادقية وتولى القضاء والإفتاء، وعين شيخ الإسلام المالكي ثم عين بعدها مديرا للجامع الأعظم في نفس السنة، وكان مهيبا ذا براعة وبيان كريم النفس سخيا، له الدور البارز في الإصلاح العلمي والاجتماعي، وقام برحلات علمية إلى المشرق وأوروبا وإستنبول. وتحصل على وسام الاستحقاق الثقافي التونسي، وقد كتبت فيه مقالات علمية كثيرة وألفت فيه رسالة علمية خاصة بحياته وآثاره قام بها الدكتور بلقاسم الغالي وسماها «شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره». توفي بتونس يوم الأحد الثالث عشر من رجب سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة، وله من المصنفات ما يزيد على أربعين مصنفا منها: أصول النظام الاجتماعي الإسلامي، وكتابه: أليس الصبح بقريب، وكشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، والنظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، والتوضيح والتصحيح في أصول الفقه، ورد على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، والوقف وآثاره في الإسلام، قصة المولد، وأمالي على مختصر خليل، ومقاصد الشريعة الإسلامية. «انظر: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني ص٤٦٤، نشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٥».



المقيس إذ المشبه لا يبلغ قوة المشبه به، فالمشبه به حيث كان لا يقدر على فعله إلا الخالق الذي اتصف بالقدرة التامة لذاته، فقد تساوى فيه قويه وضعيفه وهم كانوا يحيلون إحياء الأموات استنادا للاستبعاد العادي، فلما نظر إحياء الأموات بإحياء الأرض الميتة تم الدليل الإقناعي المناسب لشبهتهم الإقناعية، وقد أشار إلى هذا تذييله بقوله ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩][(١)].

التقسيم الخامس: بحسب مماثلة الفرع لحكم الأصل أو مناقضته له أو عدمهما.

وهو ينقسم بهذا الاعتبار عند ابن التلمساني إلى قياس طرد، وقياس عكس، وقياس استدلال.

فإن كان مماثلًا لحكم الأصل فهو قياس الطرد، وإن كان مناقضًا لحكم الأصل فهو قياس العكس، وإن لم يكن مماثلًا لحكم الأصل ولا مناقضًا فهو قياس الاستدلال.

فالأول: وهو قياس الطرد: هو إثبات حكم للفرع كحكم الأصل لمساواته له في العلة.

أو هو: حمل فرع مجهول الحكم على أصل معلوم الحكم لمساواته له في العلة بغية إثبات حكم للفرع مماثل لحكم الأصل كقياسنا النبيذ المجهول الحكم على الخمر.

وقياس الطرد عنده ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: قياس لا فارق، ويسمى القياس في معنى الأصل.

وحاصله: إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، والعلة موجودة في الأصل لثبوت حكمها فيه، فوجب كونها مشتركة سواء كانت جملة المشترك أو بعضه، وهذا القياس لا يحتاج إلى ذكر وصف جامع بين الأصل والفرع، وذلك لانتفاء الفارق المؤثر بينهما.

وأمثلته مرت في قسم القطعي.

ومما مثلوا به كذلك: قياس الذرة على البر في تحريم الربا.

واعلم أن هذا النوع من القياس الجلي، وقد عرف بأنه ما يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل وفرعه، كما في مختصر ابن الحاجب[(٢)]،

(١) التحرير والتنوير ص ٣٨٢٤.
(٢) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٠٦.

ويسمى أيضا قطعيا على أحد المعنيين في تفسيره، ويسمى قياسا في معنى الأصل بالنظر إلى إلغاء الفارق وهو أعم من أن يكون عن قطع أو لا[(١)].

والقسم الثاني: قياس العلة، وهو قياس المعنى، وقياس الشبه، كلاهما قياس علة عنده.

فجعل قياس الشبه من أنواع قياس العلة، وليس وحده الذي اعتبره منه.

قال في البحر: وقد وقع في كلام الشافعي -رحمه الله- ذكر «قياس غلبة الأشباه» فقيل هو قسيم «قياس العلة»، وقيل هو «قياس العلة» إلا أنه جعل كثرة الأشباه ترجيحا للعلة، وقال القاضي في التقريب: ظاهر نص الشافعي يدل على الأول، قال: وحكي أن أبا العباس بن سريج كان يقول: إن غلبة الأشباه هي العلة، وإن الأشباه ثلاثة: ما حكم فيه بالتحريم وله وصفان، وما حكم فيه بالتحليل وله وصف واحد، وواسطة بينهما لم يحكم فيه بشيء، قال: فإذا تردد بينهما كان رده إلى أشبههما أولى من رده إلى أبعدهما منه في الشبه[(٢)].

القسم الثالث: وهو قياس الدلالة، وهو الذي لا يجمع فيه بنفس العلة، بل بما يدل عليها، مما يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في عين العلة، وهو عند بعض الأصوليين من قبيل الاستدلال، وقد سبق التمثيل له.

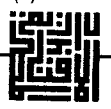
والقسم الثاني من أقسام القياس عند ابن التلمساني:

وهو قياس العكس، وتعريفه: إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في العلة[(٣)].

يقول الآمدي في إحكامه: أما قياس العكس فعبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره؛ لافتراقهما في علة الحكم[(٤)].

وأوضح منه عبارة أبي الحسين البصري المعتزلي عنه حيث قال: تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع؛ لافتراقهما في علة

(١) إجابة السائل ص١٧٠.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٣٧
(٣) مفتاح الوصول ص ١٢٨
(٤) الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠١



الحكم[1].

ومثاله: قوله ﷺ حين قيل له: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ «أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[2].

فإن النّبي ﷺ في هذا الحديث، أثبت أن في الجماع المباح أجرًا، وهو حكم عكس حكم الجماع الحرام؛ لأن فيه الوزر؛ لتعاكسهما في العلة؛ لأن علة الأجر في الأول إعفاف امرأته ونفسه، وعلة الوزر في الثاني كونه زنا.

ومن أمثلة هذا النوع من القياس عند المالكية: احتجاجهم على أن الوضوء لا يجب من كثير القيء؛ بأنه لما لم يجب من قليله لم يجب من كثيره عكس البول؛ لما وجب من قليله وجب من كثيره.

ومن ذلك أيضا قول المالكية: لما كان الموت من غير ذكاة هو سبب نجاسة عين الحيوان بالشرع وجب أن تكون الحياة هي سبب طهارة عين الحيوان، وإذا كان ذلك كذلك فكل حي طاهر العين وكل طاهر العين فسؤره طاهر[3].

ومن أمثلته عند الحنفية؛ قولهم: لما لم يجب القصاص من صغير المثقل لم يجب من كبيره، عكس المحدد: لما وجب من صغيره وجب من كبيره.

واستدل به في مسألة زكاة الحلي على عدم وجوب الزكاة في الحلي المتخذ من الذهب، ووجهه: أن العروض لا تجب في عينها الزكاة، فإذا كانت للتجارة والنماء، وجبت فيها الزكاة، عكس العين: فإن الزكاة واجبة في عينها، فإذا صيغت حليًا مباحًا للاستعمال، وانقطع عنها قصد التنمية بالتجارة، صارت لا زكاة فيها، فتعاكست أحكامها؛ لتعاكسهما في العلة[4].

ثم إن قياس الشبه قد يأتي في صورة عكس، ومثاله ما سبق في مسألة الزكاة في الحلي.

وقد مثل له ابن رشد في تعليقه على من قال في تارك الصلاة: يقتل حدا فضعيف ولا مستند له إلا قياس شبه ضعيف إن أمكن وهو تشبيه الصلاة بالقتل في كون الصلاة رأس المأمورات والقتل رأس المنهيات[1].

فأنت ترى الوصف الجامع في الأصل وهو القتل وهو كونه رأس المنهيات عكس العلة في الفرع وهو الصلاة، وهو كونه رأس المأمورات، وهما متعاكسان.

وأما تضعيفه له فأمر خارج عما نحن بصدد إثباته الآن، وإنما نحن بصدد إثبات أن قياس الشبه قد يكون عكسا ويتحقق به، وأما الاحتجاج به فيتوقف على شروط إن تحققت احتج به وإلا فلا.

والقسم الثالث من أقسام القياس: قياس الاستدلال، وقد سبق بيانه.

أما ابن جزي فاقتصر في أحد تقسيماته على جعل القياس قسمين: قياس علة، وقياس شبه.

فقياس العلة: هو الذي يكون الجامع فيه بين الأصل والفرع وصفًا هو علة الحكم وموجب له، كتحريم النبيذ المسكر بالقياس على الخمر، والجامع بينهما الإسكار، وهو علة التحريم.

وقياس الشَّبَه: هو الذي يكون الجامع فيه وصفًا ليس بعلة في الحكم، كإيجاب النية في الوضوء بالقياس على التيمم، والجامع بينهما أن كل واحد منهما طهارة من حدث، والطهارة من الحدث ليست علةً لوجوب النية، وإنما وصف يشترك فيه الأصل والفرع.

قال: وزاد بعض الأصوليين نوعًا ثالثًا سموه قياس الدلالة، وبين أن أبا المعالي يرده إلى أحد القسمين، وزاد بعضهم قياس المناسبة، وهو المنبني على تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة[2]

التقسيم السادس: تقسيم القياس إلى مؤثر وملائم، وهذا التقسيم عند الآمدي.

أما المؤثر فإنه يطلق باعتبارين:

الأول: ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح أو الإيماء أو مجمعا عليها.

(١) المعتمد ٢/ ١٩٦

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٢/ ٦٩٧ (٥٣)، وأحمد في مسنده ٥/ ١٦٧ (٢١٥١١)، وابن حبان ٩/ ٤٧٥ (٤١٦٧).

(٣) بداية المجتهد ١/ ٢٠.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٤٣، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ٢/ ١٢٨، ١٢٩. قال أبو عبيد: الرقة عند العرب: الورق المنقوشة ذات السكة السائرة بين الناس، ولا تطلقها العرب على المصوغ، وكذلك قيل في الأوقية.

(١) بداية المجتهد ١/ ٦٦.

(٢) تقريب الوصول لابن جزي ص ٣٦٠.

والثـاني: ما أثر عين الوصف الجامع في عـين الحكم، أو عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم.
وأما الملائم فما أثر جنسه في جنس الحكم[1].
ومـن الناس من جعل المؤثر من هذه الأقسـام ما أثر عينه في عين الحكم لا غير، والملائم ما بعده من الأقسام.
التقسيـم السابـع: تقسيـم القياس بحسـب طريق إثبـات العلة المستنبطة في القياس.
فطريق إثبات العلة المستنبطة إما أن تكون: المناسبة ويسمى قياس الإخالة، أو الشبه ويسمى قياس الشبه، أو السبر والتقسيم ويسمى قياس السبر، أو الطرد والعكس ويسمى قياس الاطراد[2].
والتقسيمات السابقة بعضها متداخل، وبعضها متقارب، ويتبين ذلـك بالتعريف والتمثيل، وإنما أطلت الكلام فيها هنا؛ لأن قياس الشبـه يقترب ويبتعد من كثير منها، ويتبـين ذلك بالاعتبار الذي بني عليه التقسيم، وقد يتداخل مع بعضها، وقد تختلف التسمية والمثـال مثال قياس شبه، وقد تتحد التسمية في بعض التقسيمات لكـن تختلـف التعاريـف والأمثلـة باختـلاف الاصطلاح بين العلمـاء، فوجب لذلـك أن نتنبه للاصطلاحـات واختلافها بين العلمـاء، وتقاربهـا أو تداخلهـا، واعتماد المعاني قبـل الألفاظ، فالعـبرة بالمسميـات لا بالأسمـاء، فهذا مـن أبـرز الأسباب في غموض قياس الشبه علـى الأصوليين، واختلافهم فيه لاختلاف رؤيتهم لـه وتصورهم لإجرائه والتمثيل لـه، وقد حاول الغزالي تجنب اصطلاح الشبه.
وأيضا لو وجد صاحب المزالق هذه المفارقة بين التقعيد والتأصيل وبين التفريع والتطبيق فلمـاذا لم تكن له مبادرة بها يقوم بصياغة تأصيـل يضبـط أحكامه، وهو مـن الأصوليـين وينسبونه لأهل التجديـد- ويكون هذا عملا تجديديا بنـاء في علم الأصول بدلا من النقـد الهدمي الذي يتبناه، والتزهيـد في علم الأصول الذي يفهم من دعواه.

وأيضـا: ما ذكرته كتب تخريـج الفروع على الأصول من فروع فقهيـة مبتناة على القواعد الأصوليـة، هل كانت تسبح في خيال وتغرق في افتراضات لا واقع لها في كتب الفقه؟ أم ماذا؟



المبحث الثاني

رأيه في بيان الأصوليين للإجماع والرد عليه

قال صاحب المزالق: «وهذا كله هون بالنسبة إلى ما يقع في المسائل التـي تدور عليهـا الأحكام، فإنـك تجد الاستـدلال من جماعة من ذوي التحقيـق، وإذا تأملت الإجمـاع وحققته من كلامهم وجدتـه غير واقع والاستدلال بـه باطل فإنه متوقف على أركان:
الركن الأول: صحة وقوعه وهذا يحتاج إلى شدائد ومهامه، فإنه توفي رسول الله ﷺ والإسلام قد انتشر بحمد الله ولم يزل إلى قوة، فكيف يتصـور اجتماع مجتهدي الأمـة في آن واحد وإجماعهم على حكم.
الركـن الثاني: في أنه إن وقع فلا بد أن ينقل إلينا اجتماعهم أولًا، وإجماعهم ثانيًا، وهذا لا يدعي أحد وقوعه.
الركـن الثالـث: أن يكون طريق نقلـه إلينا لا تعتريهـا شبهة ولا يخالطها شك ليصح الاستدلال.
الركن الرابع: أن نعلـم أنه إذا وجد الإجماع بهذه الشروط كان حجة علينا، وهذه الأمور مشترطة ومذكور أضعافها، وأكثر أهل العلـم يحيلون وجود الإجماع، ومع هـذا فإنهم يشغلون طالب العلـم في الأصول في مباحث الإجماع، وهو كما تراه حتى قال بعض العلماء: لا تقبل رواية مدعي الإجماع، ثم تراهم يستدلون بـه وعندهـم أن مـا يطرقـه الاحتمـال لا يصح بـه الاستدلال، ويستدلون بما لا وجـود له فضلًا بما يطرقه الاحتمال، والمستدل بالإجمـاع إمـا جاهل بحقيقته أو علت عليـه محبة الاستظهار مما يستدل له والعياذ بالله عز وجل.
إذا كان حـال الإجمـاع كذلك، فـلا حاجة إلى شغلـة الطالب

(1) الإحكام للآمدي ٤/ ٦.
(2) الإحكام للآمدي ٤/ ٦ - ٨ بتصرف واختصار.



بالبحث عن الإجماع أصلًا لكنه قد شحنت به كتب الأصول وغيرها.

فالمهم للطالب التنبه لما يرد عليه وهو غير مخلص له العمل به، وهذا النوع كثير جدًّا.

وإذا كان هذا الهول الشديد والأمد البعيد فيما يتعلق بالإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعية؛ فكيف بما هو دونه؟! والله أعلم»[1].

تفنيد كلام صاحب المزالق السابق:

لما كان طعن صاحب المزالق في حجية الإجماع طعنا في دليل أطبق العلماء على القول به واستمر العمل به حتى باح بإنكاره النظام، وأتى إنكاره له بعد انعقاد الإجماع، وقد صرح بحجيته عامة أهل العلم إلا من شذ ممن لا يؤنس بوفاقه ولا يلتفت إلى خلافه، وانطلى ذلك على طائفة من أهل العلم كالطوفي، والصنعاني، والشوكاني، وسبقهم الإمامية لقولهم بالإمام المعصوم، مع إجماع العترة الذي يرجحه بعضهم على الإجماع العام، وتبعهم بعض من المحدثين، وتردد الإنكار لكل إجماع على لسان الأقلين، وما عدا إجماع الصحابة، والإجماع السكوتي على لسان الأكثرين منهم، كان لا بد من بيان هذا الأمر الجلل، فلقد أتوا بتمويهات تشبه العلم ولا بد من بيانها وتفنيدها في النقاط التالية:

وأبدأ ببيان مفهوم الإجماع عند أهل الأصول وبيان قيمته الفكرية

أولا: تعريف الإجماع لغة واصطلاحا:

الإجماع لغة يطلق على العزم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، ويطلق كذلك على الاتفاق، ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه.[2]

أما في اصطلاح الأصوليين فقد عرفه القرافي بأنه: اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور[3].

وقال الزركشي: هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار[4]، وقال ابن

(١) مزالق الأصوليين ص ٦٣ - ٦٨.
(٢) لسان العرب ٨/ ٥٣، العين ١/ ٢٣٩، مختارات الصحاح ١/ ٤٧، المغرب ١/ ١٥٩.
(٣) تنقيح الفصول مع شرحه للقرافي ص ٣٢٢، وإرشاد الفحول ص ١٣٢.
(٤) البحر المحيط ٦/ ٣٧٩، ٣٨٠.

اللحام هو: اتفاق مجتهدي عصر من العصور من أمة محمد ﷺ بعد وفاته ﷺ على أمر ديني[1].

فقوله: «اتفاق المجتهدين» يفيد أمرين:

الأول: أن يصدر الاتفاق من كل العلماء المجتهدين فلا يصح إذا صدر من البعض دون البعض الآخر.

الثاني: أنه يخرج بهذا القيد اتفاق العامة أو من لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد، فلا اعتداد باتفاقهم.

وقوله: «في عصر من الأعصار» فهو قيد يخرج به من مات من المجتهدين ومن لم يولد بعد.

وقوله: «من أمة محمد ﷺ» قيد في التعريف يحتم كون المجمعين من المسلمين، ولا عبرة بإجماع غيرهم من الأمم غير المسلمة[2].

وقوله: «بعد وفاته» قيد يفيد أنه لا عبرة بالإجماع في حياة النبي ﷺ[3].

وقوله: «على أمر ديني» قيد احترز به عن الأمور الدنيوية والعقلية وغيرها[4].

وقوله: «...فلا حاجة إلى شغلة الطالب بالبحث عن الإجماع أصلًا لكنه قد شحنت به كتب الأصول وغيرها».

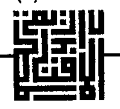
فيه محو لباب كبير من أبواب الأصول، وإهمال لقيمة كبيرة في الاستدلال والاجتهاد، وإليك البيان:

قيمة الإجماع العلمية والفكرية:

لا بد من مرجعية يرجع إليها في جميع قضايا العلم والفكر وتكون هذه المرجعية من القضايا الثوابت، وذلك لفوائد منها:

أنه كما أن القضايا العقلية فيها القطعي والظني؛ ليرد الظني إليه، وتحاكم النتائج إليه وتقاس به فلا تخالف الظنون القطعيات، وتجمع المتناظرين على مشترك بينهما يردان إليه، كذلك هنا في الشرعيات شرع الإجماع لمثل هذه الفائدة، وكم أفاد ذلك في الحجاج والردود والاستدلال، وكذا في معايير النظر؛ وعليه فثم فائدة علمية كبيرة للإجماع وهي توظيف المجمع عليه ليتوصل

(١) مختصر ابن اللحام ص٧٥.
(٢) انظر شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٣٦، المسودة ٣٢٠.
(٣) انظر شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٣٦، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص١٥١.
(٤) انظر قواعد الأصول ص٧٣، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ١٥١.



من خلاله إلى حكم ما لم يعلم، فالإجماعات تعتبر مرجعية معلومة لبيان حكم غير المعلوم، وهذا يلتقي مع تعريف التفكير الذي ذكرناه، ويتجلى ذلك أصوليا في تحرير محل النزاع ليفيد في ذلك، ومعناه بيان المتفق عليه من جوانب مسألة ما، ثم بيان المختلف فيه أو غير معلوم الحكم من جوانبها، فلا ينظر إلى المتفق عليه نظرة اجتهاد، بل نظرة توظيف واستفادة في الباقي، ومن نظر كتب الأصول وقف على مئات المسائل من هذا الذي وصفت ومن ذلك: الفائق للصفي الهندي، وشروح المنهاج ومنها نهاية السول للإسنوي، وشروح جمع الجوامع ومنها تشنيف المسامع للزركشي، وشروح مختصر ابن الحاجب ومنها رفع الحاجب لابن السبكي، ومن الكتب المعاصرة: أصول الفقه لفضيلة الشيخ أبي النور زهير.

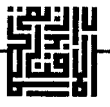
ومن فوائد الإجماع أنه يكشف عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفة ذلك الدليل والبحث عن كيفية دلالته على المدلول، والعلماء يستغنون بحكاية الإجماع عن ذكر دليله[1]، وقال المحلي: «إن فيه فائدة وهي كشفه عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفته والبحث عن كيفية دلالته على المدلول، وأيضا يكون الإجماع وسنده دليلين لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة وفي التلويح فائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وصرف المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا، ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور إلى أنه يجوز أن يكون قياسا وأنه واقع، كالإجماع على خلافة أبي بكر قياسا على إمامته في الصلاة، حتى قيل: رضيه رسول الله ﷺ لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر دنيانا، وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري إلى المنع من ذلك، وأما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه. اهـ».[2]. قال الجصاص: «وليس يمنع أن يكون كثير من الإجماعات التي لا تعرفها معها توقيف قد كانت صدرت له عن توقيف من النبي ﷺ ترك الناس نقله اكتفاء بوقوع الاتفاق وفقد الخلاف».[1]

ومن فوائده رفع الخلاف السابق إن كان خلافا استقر أو لم يستقر، كما في شهود القتل، فقد كان ثم خلاف في عدد الشهود، قال الحسن: لا يقبل في القتل أقل من أربعة شهود، ثم انعقد الإجماع على الاكتفاء بشاهدين[2].

ومن أهميته الفكرية أن مكانته من بين الأدلة الشرعية في الذروة، حتى قدمه بعضهم على دليل الكتاب والسنة حيث يتطرق الاحتمال لغيره من الأدلة ثبوتا أو دلالة أو هما معا بخلافه فلا يتطرق إليه الاحتمال بعد ثبوته، أخرج البيهقي بإسناده عن المزني أو الربيع قال: كنا عند الشافعي؛ إذ جاءه شيخ عليه جبة صوف وعمامة صوف وإزار وفي يده عكاز، فقام الشافعي وسوى عليه ثيابه واستوى جالسًا، وأخذ الشافعي ينظر إلى الشيخ، إذ قال له الشيخ: أسأل!! قال: سل، قال: إيش الحجة من دين الله؟ قال الشافعي: اتفاق الأمة، قال الرجل: من كتاب الله –أي قلت هذا مستندًا إلى القرآن–، قال الراوي: المزني أو الربيع، فتدبر الشافعي ساعة، ثم قال الرجل للشافعي: قد أجلتك ثلاثة أيام ولياليها، فإن جئت بحجة من كتاب الله في الاتفاق وإلا تبت إلى الله!! فتغير لون الشافعي ثم إنه ذهب فلم يخرج إلا بعد ثلاثة أيام، قال الراوي: فخرج إلينا في اليوم الثالث وقد انتفخ وجهه ويداه ورجلاه وهو مسقام –أي مريض– فجلس فلم يكن بأسرع إذ جاء الشيخ وسلم وجلس، فقال: حاجتي!! فقال الشافعي: نعم، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، ثم قال الشافعي: لا يصليه على خلاف المؤمنين إلا وهو فرض، فقال الرجل: صدقت، وقام فذهب، فلما ذهب الرجل، قال الشافعي: قرأت القرآن كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى وقعت عليه[3].

(١) المحصول ٤/ ١٨٩ (بتصرف).
(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٤/ ٤٢٥.

(١) الفصول في الأصول ٣/ ٢٧٧، ٢٧٨.
(٢) الإجماع لابن المنذر ص ٨٩.
(٣) مفتاح الجنة للاحتجاج بالنسبة للسيوطي ٦٨ – ٦٩.



معرفة مواطن الاتفاق وهي كثيرة؛ ليتسنى جمع المسلمين عليها من جانب، وعدم عذر من خالفها من جانب آخر، وليست محل اجتهاد من جانب ثالث، وأن مسائل الخلاف مسائل اجتهاد وليست من مسائل المفاصلة والسب، كما هو معلوم عند أهل العلم، قال الزركشي: «وأطلق جماعة من الأصوليين بأنه حجّة قطعيّة، وأنّه يقدّم على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلًا... قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في «شرح الترتيب»: «نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، وبهذا يرد قول الملحدة إن هذا الدين كثير الاختلاف؛ إذ لو كان حقا لما اختلفوا فيه، فنقول: أخطأت بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد، والخلاف في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع وبفسقه، وفي بعضها ينقض حكمه، وفي بعضها يتسامح، ولا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة. انتهى»[1]، وقال الشوكاني: «أنه حجة قطعية، وبه قال الصيرفي وابن برهان وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة، وقال الأصفهاني: إن هذا القول هو المشهور، وإنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلا، ونسبه إلى الأكثرين، قال بحيث يكفر مخالفه أو يضلل ويبدع[2]، ويقول ابن حزم في مراتب الإجماع: «إنَّ الإجماع قاعدةٌ من قواعد الملَّة الحنفيَّة، يرجع إليه، ويفزع نحوه»[3].

دفع ما يتوهم من احتمال النسخ للنص؛ فليس مجرد صحة النقل موجب العمل حتى تتحقق شروط ذكرها الأصوليون، وهي: أن يكون صحيح السند إلى الشارع، متضح الدلالة على الحكم المقصود، مستمر الحكم غير منسوخ، راجحًا على كل ما يعارضه، فهذه شروط أربعة يجب اجتماعها فيه ليصح الاستدلال

(١) البحر المحيط ٦/ ٤٦، ٤٧.
(٢) إرشاد الفحول ١/ ١١٩.
(٣) مراتب الإجماع لابن حزم ص ٧.

به ذكرها ابن التلمساني المالكي، فانعقاد الإجماع على مقتضى دليل وارد دليل على استمرار العمل به وعدم نسخه[1].

عدم البحث عن معارض، إن الإجماع لا يعارضه دليل أصلا كما سيأتي بعد، قال الغزالي: «كل دليل يمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة، فلا بد من معرفة الشرط»[2]، وبمثله قال ابن قدامة[3].

دفع ما يتوهم من التأويل للأدلة المحتملة لمعان، فالإجماع إذا عين أحد الاحتمالات تعين، وتبين بذلك أنه مراد الله تعالى من الدليل الوارد بيقين، ومعنى ذلك أن الدليل الظني ثبوتا أو دلالة قبل انعقاد الإجماع صار بعده قطعيا دلالة، وهل يصير به قطعي الثبوت، في ذلك كلام للأصوليين، ولذا يبدأ به في النظر عند طائفة من أهل الأصول، قال الغزالي في ترتيب الأدلة[4]: «يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة، فينظر أول شيء في الإجماع، فإن وجد في المسألة إجماعا ترك النظر في الكتاب والسنة، فإنهما يقبلان النسخ، والإجماع لا يقبله، فالإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ؛ إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ»[5]. وقال الفتوحي: «وأدلة الشرع: الكتاب والسنة والإجماع والقياس ونحوه، فيقدم من جميع ذلك إجماع على باقي الأدلة؛ لوجهين: أحدهما: كونه قاطعا معصوما من الخطأ. الوجه الثاني: كونه آمنا من النسخ والتأويل، بخلاف باقي الأدلة»[6].

وهي ثمرة لما ذكرنا من قبل، وهو أن بعض مستندات الإجماع من أدلة الكتاب والسنة قبل الإجماع كانت ظنية ثم اكتسبت القطعية بالإجماع، فالإجماع أفاد منها مستنده وأفادها القطعية

(١) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص ١٤.
(٢) المستصفى ص ٢٥٦.
(٣) روضة الناظر ص ٢٤٢.
(٤) الترتيب هو: جعل كل واحد من شيئين فأكثر في رتبته التي يستحقها، أي: يستحق جعله فيها بوجه من الوجوه، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٠٧.
(٥) المستصفى ص ٣٧٤، ط/ دار الكتب العلمية.
(٦) شرح الكوكب المنير ص ٦٣٢ ط المطبعة الميمنية تحقيق الشيخ/ حامد الفقي.



دلالة بعد انعقاده، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ﴾ [النساء: ١٢]: فقد انعقد الإجماع على أن المراد بالإخوة هنا: الإخوة لأم، ولا خلاف بين أهل العلم أن الإخوة للأب والأم أو للأب ليس ميراثهم كهذا فدل إجماعهم على أن الإخوة المذكورين في آخر السورة هم إخوة المتوفى لأبيه وأمه أو لأبيه؛ لقوله عز وجل: ﴿وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦]، ولم يختلفوا أن ميراث الإخوة للأم ليس هكذا[1]، قال التفتازاني: وفائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث، وحرمة المخالفة، وصيرورة الحكم قطعيا[2].

أن خبر الواحد إذا ساعده الإجماع كان ذلك دليلا على صحته، وموجبا للعلم بمخبره نحو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا وصية لوارث»[3] إنما روي من طريق الآحاد، واتفق الفقهاء على العمل به، فدل على صحة مخرجه واستقامته، ونحوه حديث ابن مسعود في المتبايعين إذا اختلفا، «إن القول قول البائع، أو يترادان»، ونحوه: حديث عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس، وحديث المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في إعطاء الجدة السدس، قد اتفق السلف والخلف على استعمال هذه الأخبار حين سمعوها، فدل ذلك من أمرها على صحة مخرجها وسلامتها، ذكره الجصاص في بيان أخبار الآحاد الموجبة للعلم بما يصحبها من الدلائل، وقال: وإن كان قد خالف فيها قوم، فإنهم عندنا شذوذ، لا يعتد بهم في الإجماع، وإنما قلنا: إن ما كان هذا سبيله من الأخبار -فإنه يوجب العلم بصحة مخبره من قبل أنا إذا وجدنا السلف قد اتفقوا على قبول خبر من هذا وصفه من غير تثبت فيه ولا معارضة بالأصول، أو بخبر مثله، مع علمنا بمذاهبهم في التثبت في قبول الأخبار، والنظر فيها، وعرضها على الأصول -دلنا ذلك من أمرهم: على أنهم لم يصيروا إلى حكمه إلا من حيث ثبتت عندهم صحته واستقامته، فأوجب ذلك لنا العلم بصحته[1]. وقال: ومما ورد من التوقيف من طريق الأفراد واجتمعت الأمة على معناه: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «في إحدى اليدين نصف الدية، وفي إحدى الرجلين نصف الدية، في إحدى العينين نصف الدية، وفي الأنف الدية، وأن الدية مائة من الإبل»[2]، واجتمعت الأمة على ما وردت به هذه الأخبار. وليس يمنع أن يكون كثير من الإجماعات التي لا نعرفها معها توقيف من النبي ﷺ، ترك الناس نقله، اكتفاء بوقوع الاتفاق، وفقد الخلاف[3].

وأما قول صاحب المزالق: «وإذا تأملت الإجماع وحققته من كلامهم وجدته غير واقع والاستدلال به باطل، فإنه متوقف على أركان: الأول: صحة وقوعه، وهذا يحتاج إلى شدائد ومهامه، فإنه توفي رسول الله ﷺ والإسلام قد انتشر بحمد الله ولم يزل إلى قوة، فكيف يتصور اجتماع مجتهدي الأمة في آن واحد وإجماعهم على حكم».

فأقول في الرد عليه: لا بد هنا من بيان حجية الإجماع وتفنيد دعوى صاحب المزالق ومن وافقه:

قال ابن حزم في أول مراتب الإجماع: أما بعد فإن الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنيفية يرجع إليه ويفزع نحوه ويكفر من خالفه إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع[4].

---

(١) تفسير القرطبي ٥/ ٦٢.

(٢) شرح التلويح على التوضيح ٢/ ١٠٥.

(٣) أخرجه الترمذي (٤/ ٤٣٤، رقم ٢١٢١)، ولفظه عنده: «إن الله أعطى كل ذي حَقٍّ حَقَّهُ، فلا وصية لوارث، والولد للفراش وللعاهر الحجر»، وقال: حسن صحيح، وأخرجه النسائي (٦/ ٢٤٧، رقم ٣٦٤١)، والبيهقي (٦/ ٢٦٤، رقم ١٢٣٢٠)، كلهم عن عَمْرِو بن خَارِجَةَ. وأخرجه ابن ماجه (٢/ ٩٠٦، رقم ٢٧١٤)، والدارقطني (٤/ ٧٠)، من حديث أنس، وأخرجه البيهقي (٦/ ٢٦٤ رقم ١٢٣١٦) من حديث مجاهد، وأخرجه الدارقطني (٤/ ٩٧) والبيهقي (٦/ ٨٥، رقم ١١٢٤٠) من حديث جابر.

(١) الفصول في الأصول ٣/ ٦٧، ٦٨.

(٢) أخرجه البيهقي (٨/ ٨٦، رقم ١٦٠١٢) عن عمر بلفظ: «في الأنف الدية إذا استوعى جدعه مائة من الإبل، وفي اليد خمسون، وفي الرجل خمسون، وفي العين خمسون، وفي الآمة ثلث النفس، وفي الجائفة ثلث النفس، وفي المنقلة خمس عشرة، وفي الموضحة خمس، وفي السن خمس، وفي كل أصبع مما هنالك عشر».

(٣) الفصول في الأصول ٣/ ٢٧٧، ٢٧٨.

(٤) مراتب الإجماع ص ٧.

وكيف ينكر الصنعاني -إن صحت نسبة المزالق إليه- الإجماع وهو معترف به وحجيته في سبل السلام له شرح بلوغ المرام للإمام الحافظ ابن حجر، حيث يقرر في المقدمة أن أصول الأدلة أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس[1].

ومن ناحية بيان الأحكام نقل احتجاجات كثيرة بالإجماع في مواطن كثيرة من كتابه هذا، حيث قال: وإنما حكموا بعدم طهورية ما غيرت النجاسة أحد أوصافه للإجماع على ذلك[2].

وقال في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد: وهو دليل على نجاسة بول الآدمي، وهو إجماع[3].

وقال: والكبد حلال بالإجماع[4].

وقال: وأما التثليث -في الوضوء- فغير واجب بالإجماع، وفيه خلاف شاذ[5].

وفي شرحه لحديث صفوان بن عسال، قال: وظاهر قوله «يأمرنا» للوجوب، ولكن الإجماع صرفه عن ظاهره فبقي للإباحة وللندب[6].

ثم كيف يقول صاحب المزالق: إن الإجماع غير واقع، وهذه مسائل الإجماع كثيرة، ويحاج العلماء بعضهم بعضا بكون الإجماع انعقد على حكم كذا فيها.

قال الزركشي: وقد أنكر قوم إمكان الإجماع مطلقا، وشبهوه بإجماع الناس في ساعة واحدة على مأكول واحد، وهذا استبعاد باطل، والدواعي والمآكل مختلفة قطعا، بخلاف الأحكام فإن البواعث متفقة على طلبها.

ومنهم من قال: ما أجمعوا عليه من جهة الحكاية عن النبي ﷺ فجائز، وأما من جهة الرأي فباطل، حكاه الصيرفي، وقال: واختلف القائلون ببطلانه في علته، فقيل: إمكان الخطأ عليه، وقيل: استحالة نقل ذلك عنهم؛ لأنه لا سبيل إليه إلا بلقيا الكل، وتواتر الخبر عنهم، وظاهر كلام أبي الحسين بن القطان أن الخلاف إنما هو في إجماع الخاصة، أما ما أجمع عليه العامة والخاصة، فليس بموضع الخلاف، قلت: ولو عكس هذا لم يبعد[1].

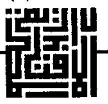
والصحيح إمكانه عادة، فقد اجتمع على الشُّبَه خلق كثيرون زائدون على عدد أهل الإسلام، فالإجماع على الحق مع ظهور أدلته أولى. نعم، العادة منعت اجتماع الكافة، فأما الخلق الكثير فلا تمنع العادة اتفاقهم بوجه ما.

واشتد نكير القاضي على من أنكر تصور وقوعه عادة، وفصل إمام الحرمين بين كليات الدين، فلا يمنع من تصور الدواعي المستحثة، وكما صوره القاضي في اجتماع أهل الضلالة، وبين المسائل المظنونة مع تفرق العلماء وانتفاء الدواعي فلا تتصور عادة، ونقل عن الإمام أحمد ما يقتضي إنكاره، قال في رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا يعلم الناس اختلفوا إذ لم يبلغه، قال أصحابه: وإنما قال هذا على جهة الورع؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأن أحمد قد أطلق القول بصحة الإجماع في مواضع كثيرة، وأجراه ابن حزم الظاهري على ظاهره، وقال ابن تيمية: أراد غير إجماع الصحابة؛ لأن إجماع الصحابة عنده حجة معلوم تصوره، أما من بعدهم فقد كثر المجتهدون وانتشروا، قال: وإنما قال ذلك؛ لأنه كان يذكر الحديث فيعارض بالإجماع، فيقول: إجماع من؟ إجماع أهل المدينة؟ إجماع أهل الكوفة؟ حتى قال: ابن علية والأصم يذكرون الإجماع.

وجعل الأصفهاني موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابة، حيث كان المجمعون وهم العلماء في قلة، أما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به، قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده به من الصحابة، وقوة حفظه، وشدة اطلاعه على الأمور النقلية، قال: والمصنف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا

(1) سبل السلام ١/ ١٤.
(2) سبل السلام ١/ ٢٢.
(3) سبل السلام ١/ ٣٤.
(4) سبل السلام ١/ ٣٥.
(5) سبل السلام ١/ ٦٠.
(6) سبل السلام ١/ ٨٤.

(1) البحر المحيط ٦/ ٤٤.



مـا يجده مكتوبا في الكتب، ومن البـين أنه لا يحصل الاطلاع عليـه إلا بالسماع منهم، أو بنقـل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما بعدهم فلا. انتهى.

وعقد القاضـي عبد الوهاب بابا في أن الإجمـاع يصح أن يعلم وقوعـه، وقال: من الناس من منع أن يكـون للعلم به طريقة يعلم بها حصوله، ثم زيفه، قال: والطريق شيئان. أحدهما: المشاهدة، والآخر النقـل، فإن كان الإجماع متقدما فليس إلا النقل؛ لتعذر المشاهدة، وإن كان في الوقت فالأمران طريق إليه، ووجه الحصر أنـه لا يمكن أن يعلـم بالعقل، ولا بخبر من الله تعالى ورسوله ﷺ؛ لتعذره، فتعين ما قلناه.

وقـال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في «شرح الترتيب»: نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، وبهذا يرد قول الملحـدة: إن هذا الدين كثير الاختـلاف؛ إذ لو كان حقا لما اختلفوا فيه.

فنقول: أخطأت بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائـل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قـدر ألف مسألة هي من مسائـل الاجتهاد، والخلاف في بعضها يحكـم بخطأ المخالف على القطع وبفسقـه، وفي بعضها ينقض حكمـه، وفي بعضها يتسامح، ولا يبلغ ما بقـي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة[1].

في كون الإجماع حجة:

إذا ثبت إمكانه فالعمل به حق وهو حجة شرعية وليس باطلا كما قـال صاحب المزالق، و لم يخالف فيه غـير النظام والإمامية، قال إمام الحرمين: أول من باح برده النظام، ثم تابعه بعض الروافض، أما الإمامية فالمعتبر عندهم قول الإمام دون الأمة.

وقد اختلف الأصوليون في النقل عن النظام، فمن قائل: إن النظام يسوي بين قول جميع الأمة وبين قول آحادها في جواز الخطأ على الجميـع، ولا يرى في الإجماع حجة، وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا، وإن لم يظهر لم يقدر له دليلا تقوم به الحجة. هكذا حكاه القاضي في التقريب، والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وإلكيـا الطبري، وابـن السمعـاني، وغيرهم، وتبعهـم الرازي.

ومن قائـل: إنه يحيل الإجماع، ونقله ابـن برهان عنه وتبعه ابن الحاجب.

ومـن قائل: إنه يقول بتصور الإجمـاع، وإنه حجة، ولكن فسره بكل قول قامت حجته، وإن كان قول واحد، ويسمى بذلك قول النبـي ﷺ إجماعا، ومنع الحجية عـن الإجماع الذي نفسره نحن بما نفسره، وكأنه لما أضمر في نفسه أن الإجماع باصطلاحنا غير حجـة، وتواتر عنده لم يخبر بمخالفتـه، فحسَّن الكلام وفسره بما ذكرناه، هكذا قال الغزالي وغيره، هذا تحرير النقل عنده، ولأجله قال الصفي الهندي: النزاع لفظي.

وحكـى الجاحظ في كتـاب «الفتيا» عن النظام أنـه قال: الحكم يعلـم بالعقـل أو الكتاب أو إجماع النقل، لكـن قيل: إنه عنى به التواتر.

ونقل الأستاذ أبو منصور البغدادي عن أبي عبد الرحمن الشافعي وابـن عيسى الوراق أنه إذا أجمع أهـل عصر على حكم جاز أن يخالفهم فيه من لم يدخل معهم في الإجماع، ولا يجوز ذلك لمن وافقهم.

وذهـب جمهـور الصحابـة والتابعين وأكـثر المسلمـين إلى أن الإجمـاع حجـة الله -عز وجـل- في شريعته مـع اختلافهم في شروطه[1].

وللصنعاني في كتابه «إجابة السائل» كلام مثل كلام هذه الرسالة «مزالـق الأصوليـين»، بيـد أنه أطـال في رد أدلة إثبـات حجية الإجمـاع، ولمـا كان كلامه هنـاك كالشرح لما هنـا، وقد اشتمل على مغالطـات وغفلات ووهم في بعض النقول، وقد قلده كثير من النـاس بعده كالشوكاني وابن الوزيـر وحديثا باحثون غرهم كلام هؤلاء، فأخذوا يدندنون بـه دون دراية لفحوى ما يقولون ولوازمـه الفاسدة، وأنـا أورده مجيبا عنه أو مذكـرا بما ذكرته آنفا

(١) البحر المحيط ٦/ ٤٧.

(١) البحر المحيط ٦/ ٤٩.



ومحيلا عليه.

قال الصنعاني في إجابة السائل: «ولعلماء الأمة خلاف كثير طويل شهير في الإجماع، منهم من قال بعدم إمكان وقوعه، وإن من يدعيه كاذب، ومنهم من قال بإمكان وقوعه ولكنه ليس بحجة. ومنهم من قال بأنه واقع، وأنه حجة، وهذا الأخير قول الجمهور الذي عدوه من الأدلة، وعليه وقع نظمنا».

وفي هذا الكلام من المغالطات أنه سوّى في ظاهر قوله بين القائلين بالإجماع وبين المنكرين له وجعلهم من علماء الأمة مع أن المنكرين له شذوذ، وأن أول من باح بإنكاره النظام من المعتزلة كما سبق بيانه قبل.

ثم إنه كيف يقع نظمه على خلاف ما يعتقد حجيته، وبخاصة أن الكلام في أصول، فقد نظم على قول الجمهور، وشرح على خلاف ذلك، ولا ندري نأخذ بما نظم أو بما شرح.

ثم قال: «واستدل القائلون بأنه حجة بأدلة عقلية ونقلية وكلها أدلة مدخولة غير ناهضة، وأسد الأدلة قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. قالوا: ووجه الاستدلال بها: توعد الله سبحانه على اتباع غير سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول ﷺ فدل على حرمة مخالفتهم وهو المطلوب في كون الإجماع حجة».

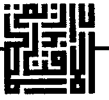
أقول وللسرخسي تكملة لوجه الدلالة تصب في معنى الحجية واستدلال ببعض آيات أخرى على الحجية حيث قال: «... ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا، فكذلك ما اجتمع عليه المؤمنون، ولا يجوز أن يقال المراد اجتماع الخصلتين؛ لأن في ذكرهما دليلا على أن تأثير أحدهما كتأثير الآخر، بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨]، وأيد هذا قوله تعالى: ﴿وَلَمۡ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَلِيجَةً﴾ [التوبة: ١٦]، ففي هذا تنصيص على أن من اتخذ وليجة من دون المؤمنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول.

وقال تعالى: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ﴾ [النور: ٥٥] وفيه تنصيص على أن المرضي عند الله ما هم عليه حقيقة، ومعلوم أن الارتضاء مطلقا لا يكون بالخطأ وإن كان المخطئ معذورا وإنما يكون بما هو الصواب، فعرفنا أن الحق مطلقا فيما اجتمعوا عليه[1].

وقد استدل الإمام الشافعي بآية النساء على حجية الإجماع، ويقال إنه أول من استدل على حجية الإجماع بهذه الآية، جاء في أحكام القرآن للشافعي والذي جمعه البيهقي ما يلي: «قال المزني والربيع: كنا يوما عند الشافعي، إذ جاء شيخ فقال له: أسأل!! قال الشافعي: سل، قال: إيش الحجة في دين الله؟ فقال الشافعي: كتاب الله، قال: وماذا؟ قال: سنة رسول الله ﷺ، قال: وماذا؟ قال: اتفاق الأمة، قال: ومن أين قلت اتفاق الأمة. من كتاب الله؟ فتدبر الشافعي -رحمه الله- ساعة، فقال الشيخ: أجلتك ثلاثة أيام، فتغير لون الشافعي، ثم إنه ذهب فلم يخرج أياما، قال: فخرج من البيت في اليوم الثالث، فلم يكن بأسرع أن جاء الرجل، فقال: حاجتي!! فقال الشافعي رحمه الله: نعم، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. بسم الله الرحمن الرحيم. قال الله عز وجل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] لا يصليه جهنم على خلاف سبيل المؤمنين إلا وهو فرض، قال: فقال: صدقت، وقام وذهب، قال الشافعي: قرأت القرآن في كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى وقفت عليه»[2].

ثم قال الصنعاني: واعترض عليه بأن وضع الإضافة بقول «سبيل المؤمنين» للعهد كما صرح به أئمة النحو والبيان، وقد تعمل في غيره مجازا ولا يعدل إليه مع إمكان الحقيقة، وإجماع المؤمنين عند نزول الآية غير معهود؛ إذ لا إجماع في عصره ﷺ، والمعهود عند نزولها هو الإيمان واتباع الكتاب والسنة.

(١) أصول السرخسي ١/ ٢٩٦.
(٢) أحكام القرآن للشافعي ص ٤٠.



أقـول: ليس ثم ما يمنـع من دلالـة الآية على حجيـة الإجماع، وكـون الإجمـاع غير معهود زمـن الوحي فليس فيـه دليل على عـدم حجيته آنئـذ؛ إذ حجيتـه مشروطة بشـروط، ومنها: عدم وجود رسول الله ﷺ، فالحجيـة موجودة إلا أنها مضافة إلى زمن لا يكـون فيه رسول الله ﷺ؛ لأن الحجـة في قوله، كما يشترطون في حجيـة نص من السنة عـدم معارضته لصريح القرآن، وحجية القياس مشروطـة بعـدم مصادمـة النص وإلا فسـد اعتبـاره. ثم ذكر أنه قد اعترض هذا الدليل باعتراضات كثيرة، ولهذا صرح بعض الأصوليين بأن الآية حجة ظنية، وقد تقرر أنه لا يثبت هذا الأصل بالأدلة الظنية.

وهذا لا يستقيم له إلا إذا كانت الآية هي الدليل الوحيد في حجية الإجمـاع، وقد رد علـى نفسه بقولـه بعد ذلك: وقـد استدلوا بالأحاديث النبوية وهي كثيرة بالغة حد التواتر المعنوي.

وقـد قـرر السرخسي في أصولـه أن: «من أنكر كـون الإجماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين، فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمـين إلى إجماعهم، فالمنكـر لذلك يسعى في هدم أصل الدين»[1].



الفصل الخامس

انتقاده للأصوليين في مواضع متفرقة والرد عليه

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول

دعواه اختلال كثير من قواعد الأصول والرد عليه

قال صاحب المزالق: «ومن مزالق الفن: اختلال كثير من قواعده، حتى ترى القاعدة الواحدة قد اختلفت من وجوه؛ فيذهل الطالب جمع الوجوه وتشتيتها عـن تقريرها فضلًا عن الاختلافات التي تطرقها، وهذا القدر يجده الإنسان في مستهل الفن.

وربمـا قـد اختلطـت المزالـق في فـن واحـد فـكان الخطـب أشـد؛ ولـذا قيـل: إن فـن الأصـول أصعـب الفنـون»[1].

والجواب عن ذلك من وجوه:

أما دعواه اختلال كثير من قواعده فغير مسلم؛ لأنه لو كان كذلك فمـاذا بقي من العلوم الشرعية والخادمة لها؟ وأيضا فإنه لو كانت قواعـده مختلة لم تكـن حاكمة على غيرها من الفـروع، قال ابن دقيق العيد في «شرح الإلمـام»: أصول الفقه هو الذي يقضي ولا يقضى عليه[2].

فهو قانون التفكير الصحيح بما أودع فيه من قواعد ضابطة يفخر بها أهله على أهل الأرض قاطبة.

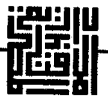
وإذا كان علم المنطق الذي يسمونه الميزان أو معيار العلم هو منطق العقل، فعلم أصول الفقه هو منطق الشرع، ومنطق العقل ومنطق الشـرع يتسانـدان ولا يتعاندان، ويتعاضـدان ولا يتعارضان، إذ استناد الأول إلى دلائل العقول، واستناد الثاني إلى الأدلة الشرعية وهي تتركب مع أدلة العقل لزومًا لتفيد، وقد يعتمد منطق الشرع على منطق العقل لبداهته، ولتعليم المتلقي أن يعمل عقله، وللتدليل علـى أنهما مؤتلفان لا مختلفان؛ ويحتـاج منطق العقل إلى منطق الشرع لتسديده وضبطه، حتى يكون صحيح الشرع حاكمًا على منطق العقل وضابطًا لحركته، فلا يسرح العقل إلا بقدر ما يسرحه النقـل كما بينه الشاطبي؛ وذلك لما يعتوره من القصور، ولقابليته للخداع.

وناهيك بعلم جَمَعَ خيرَ ما في العلوم الأخرى، وقد وصفه الإمام الغـزالي بأنه أشرف العلوم حيث قال: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمـع، واصطحب فيه الـرأي والشرع وعلم الفقه وأصولـه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هـو تصرف بمحض العقول بحيـث لا يتلقاه الشرع بالقبـول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[3].

---

(1) أصول السرخسي ١/ ٢٩٦.

(1) مزالق الأصوليين ص٦٠.
(2) البحر المحيط ١/ ١٥.
(3) المستصفى ص٤.



ثم إن صاحب المزالق لم يأت بدليل على اختلال قواعد ولا بمثال واضح، وإنما أرسل الكلام إرسالا وأتى بكلام عام لو فتشته لم تجد فيه شيئا، ومبهم لا يتضح المراد منه بسهولة، فهو ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور: ٣٩].

فقوله: «حتى ترى القاعدة الواحدة قد اختلفت من وجوه، فيذهل الطالب جمع الوجوه وتشتيتها عن تقريرها فضلًا عن الاختلافات التي تطرقها، وهذا القدر يجده الإنسان في مستهل الفن».

هو الذي تجد فيه اختلالا كبيرًا، إذ لا يصح أن ينتصب الخلاف الوارد في بعض مسائله مدعاة للحكم باختلال قواعده، فإن المتفق عليه فيه كثير والقطعي أكثر من الظني، كما قررته من قبل، والقطعي في النهاية يحاكم الظني إليه ويتوصل إلى الصواب من خلاله.

وكل علم فيه القطعي والظني، فلا القطعي بصارف عن طلب حكم الظني من خلاله، ولا الظني بصارف عن القطعي؛ لأن الظني محتاج إليه في إثباته، وهذه أولى قواعد المعرفة الصحيحة، كما قررته من قبل.

وهنا أقول: من أُسس المعرفة التي تجب مراعاتها، هذه القاعدة؛ ولذلك كانت مفتتح كثير من كتب الأصول، ومؤداها إجمالا من غير تفصيل:

ليس أدل على هذا المعنى من وجود الآراء المتعددة في المسألة الواحدة في العلوم الشرعية حتى إن المسألة الواحدة ليوجد فيها من الأقوال كل ما تحتمله القسمة العقلية دون ضير أو خوف.

بل وجد ما يسمى بالأقوال الشاذة أو الضعيفة وهي التي لم تعتمد على أدلة قوية وإن كان فيها أدلة في الجملة، ولو كان ثَمَّ إرهاب فكري أو حَجْرٌ على الأقوال ما وجدت مثل هذه الآراء وما استطاع أن يبوح بها قائلوها، ووجد في تاريخ العلوم ما يسمى بالمفردات، وهي الأقوال التي تفرد بها العلماء عمن سواهم: مفردات الإمام أحمد، مفردات ابن تيمية، مفردات ابن حزم، وهي مسائل معروفة ومشهورة، بل وجدنا لهذه الأقوال من يدافع عنها بعد ذلك إذا رأى فيها صوابًا أو حاجة للمسلمين إليها وحل مشكلاتهم، فمسألة تصويب جميع المجتهدين حتى في القواطع والتي قال بها العنبري، وجدنا أن ابن تيمية انتصر له كمسألة صلاة الحائض، ووجد في المذهب من أتباع المذاهب من يخالف إمام المذهب، وهو كثير لا ينحصر، كأبي يوسف ومحمد عند الحنفية، وابن حبيب واللخمي عند المالكية، وصار يقال قولان في مذهب فلان، وثلاثة أقوال في مذهب فلان، وخالف فلان ما كان في ذلك وهو من أتباع مذهبه، وما زالت تحكى في كتب الأصول أقوال النظام في الإجماع والقياس، وانتصر له الطوفي والشوكاني، وقول أبي مسلم الأصفهاني في النسخ، وتأول له أناس، وانتصر له بعد ذلك من مشايخ العصر بعض الشيوخ الفضلاء كالشيخ عبد المتعال الجبري والغزالي والقرضاوي، ووجدنا كذلك من العلماء من ينتقل من مذهب فقهي إلى آخر، فمن الحنفية من انتقل شافعيًا، ومن المالكية من انتقل شافعيًا أو حنبليًا، ومنهم من لم يلتزم مذهبًا، إنما كان مستواه العلمي يؤهله أن يدور مع الدليل حيث دار بأن كان من أهل الترجيح.

–وقاعدة مراعاة الخلاف جديرة بالإشادة في الفكر الإسلامي والممارسة العلمية عند المسلمين، ومن أهم ما تميزت به الحركة العلمية في الإسلام المناظراتُ، ومؤداها أن يعرض كل ما عنده في مسألة مدعمًا بالدليل، ومفندًا آراء مخالفه، بل ونشأ علم الجدل أو آداب البحث والمناظرة، وما يسمى حديثًا أدب الحوار، يضبط عملية المناظرة وإجراءاتها مبتدأً ومنتهًى ومن ذلك... ومبدأ الشورى إنما هو ترجمة عملية لإبداء كل ذي رأي رأيه من أهل الشورى بفقهها وآدابها المقررة في مواضعها.

– بل رحب أئمة الإسلام الأول وحكامه بالخلاف، قال عمر بن عبد العزيز: «ما يسرني أن أصحاب محمد لم يختلفوا؛ لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة»[1].

– وامتنع مالك من حمل الناس على مذهبه وكتابه الموطأ كما هو مشهور، وأمر بترك الناس وما وصلهم من علم[2].

---

(١) الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٣٥.

(٢) ترتيب المدارك وتقريب المسالك ١/ ٦٧.



– وتمنى الشافعي أن يظهر الله الحق على يد خصمه في المناظرات، وهـو أدب لا نكاد نرى له أثـرًا في واقعنا المعاصر. ذكر الخطيب البغدادي: أن الشافعي قال: «ما ناظرت أحدا إلا على النصيحة» وقال: «والله ما ناظرت أحدا فأحببت أن يخطئ»[1].

– ومنـع علمـاء الإسلام في الجملة الإنـكار في مسائل الخلاف، وكان من حجج من احتج بالإجماع السكوتي استبعاد أن يوجد عـالم مجتهد يبلغه أو يقـال في حضرته قول يـرى أنه غير صواب ويسكـت دون قرينـة قوية ظاهـرة دعته إلى السكـوت. فلله ما أروعـه من مسلك أن هذا الاستدلال الـذي ربما لا يُلْتَفَتُ إلى ما ينطـوي عليه من مبدأ إسلامي راق من أول وهلة لَبَيانٌ قوي على واقع المسلمين الأمثل.

– إن الشذوذ في الأفـكار في بعض الخلافيات أمر نادر، ويرجع إلـى مدى ظهـور الأدلة لدى الطـرف المتشدد، وتابـع لتقديره لقطعية المسألة وظنيتها وهي مسألة نسبية.

– إن مـن المخالفـات المقصودة أو المتعسفـة أو التي لم يقم عليها دليل لجدير بالإنكار؛ لأن الخلاف لا يصح أن يقصد، وإن القول العـاري عـن الدليل لا يصـح أن يظهر؛ لأن هذا تغيـير في العلم واستغـلال للمبدأ في غير محلـه؛ ولذا أنكر من أنكـر من العلماء علـى إخوانهم في بعض المسائل ظنًّـا منهم ذلك، ووضوح الحق وعدمه –كما سبق– تحكمه نظرية النسبية، والتفاوت في العقول وقوة لمح الدليل.

– وقـد تعلم العلماء الخلاف لا ليناظروا المخالف ويقيموا الحجة عليه، بل لعذر المخالف، وما أحسن ما قال ابن المبارك: إني لأكتب الحديـث وما من نيتي أن أحدث به أو أعمل به ولكن أتخذه لمدة لبعض أصحابي إن عمل به أقول عمل بالحديث[2].

أمـا دعواه أن فن الأصول أصعب الفنون من أجل ما ذكر، فقول عار عن الصحة تماما؛ لأن ما ذكره موجود في كل العلوم ولم يقل عنهـا: إنها أصعب العلوم، وإنما كان علـم الأصول فيه من الدقة مـا استصعبه كثيرون؛ لأنه علم معياري توزن به الآراء والأقوال، وتصحح عليـه الاجتهادات والاستنباطات، وهـو علم خاصة؛ لأن هـذا الباب ليس لكل أحد، وكأن أصحابه قصدوا أن تكون مصنفاتـه فيهـا صعوبة حتـى لا يتعلمه إلا مـن كان أهلا له، فإن العلمـاء نهوا عن تعليـم العلم من لا يستحـق، وجعلوا ذلك من أمانة العلم.

قـال القرافي في أول الذخيرة من آداب العلم: أن يوفي الأمانة في العلـم فلا يعطيه لغير أهله، ولا يمنعه أهلـه، فإن العلم يزيد النفس الشريرة شرا والخيرة خيرا، قال المحاسبي رحمه الله: العلم كالغيث ينزل من السماء كله حلو يزيد الحلو حلاوة والمر مرارة.

وقـال الغزالي رحمـه الله: «تعليم العلم لأهل الشـر كبيع السيف من قاطع الطريق»، وبعـث الشافعي لمحمد بن الحسن رضي الله عنهما يستعير منه كتبا فتوقف عليه فكتب إليه:

قُـلْ لِـلَّـذِي لَمْ تَـرَ عَـيْـنُ مَـنْ رَآهُ مِـثْـلَـهُ ... حَـتَّـى كَـأَنَّ مَـنْ رَآهُ قَـدْ رَأَى مَـنْ قِـبلَـهُ

الْـعِـلْـمُ يَـنْـهَـى أَهْـلَـهُ أَنْ يَمْـنَـعُـوهُ أَهْـلَـهُ ... لَـعَـلَّـهُ يَـبْـذُلُـهُ لِأَهْـلِـهِ لَـعَـلَّـهُ

فبعـث إليه بوقر بعير. فقولـه: «ينهى أهله أن يمنعـوه أهله» يفيد الدفع للأهل والمنع من غير الأهل[1].

فعلم الأصول علم عصي يتأبى على غير المتأهل له، حتى لا يقطع به الطريق ويصد به عن سبيل الله من ضعفت ديانته، فيكون فتنة للناس.



المبحث الثاني
دعواه ذكر الأصوليين مباحث واسعة لا فائدة منها والرد عليه

قـال صاحب المزالـق: بعد انتقـاده اشتغـال الأصوليين بالكلام النفسي وما يترتب عليه من الفروع التي لا حاجة إليها، ذكر أن

(1) الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٤٢.
(2) الكفاية للخطيب البغدادي ص٤٠٢.

(1) الذخيرة للقرافي ١/ ٥١.



كونه ﷺ هل يقر على خطأ أم لا؟ لا فائدة فيه بعد قول الله سبحانه ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].
والحاصل أني لو أردت التقصي في الاستقصاء لبخل المجال عن الإحصاء، ولو أحسن الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة بعد معرفته بكيفية الاستدلال ومعرفته شطرا صالحا من العلوم العربية وغيرها لورث علم ما لم يعلم، فإن التقوى أعظم أسباب الفتح بالعلم، وليس هذا المقدار المذكور للتزهيد في طلب العلم، إنما المراد أن زغل العلم وكثرة الشرك واسعة الدائرة، قل أن تخلو مقالة أو تخلص منها مسألة. وهذا المؤلف الذي استدعى هذا البحث قد ألم بزيادة على هذه الجمل، إنما هي مفرقة فيه، والله ولي التوفيق.

وها هنا يقع اليقين بقول أمير المؤمنين: «العلم نقطة كثرها الجاهلون»[1] فإنه باب مدينة علم رسول الله ﷺ[2]. ومن المعلوم أنه لم يحظ في «أمر» من جهة لفظة ألف ميم راء، ولا توجه فكره إلى تعريفه أنه حقيقة في القول المخصوص، ولا خالفه الصحابة في هذه المسألة، ولا يتوقف على أمثال هذه المسائل فائدة، ولو اشتغل بها خير القرون لصدهم عن الجهاد في سبيل الله عز وجل بل الذي يفهمون من أمر الله بالصوم المعنى الذي يفهمه كل من وجه فكره إليه من دون تعمق في اللفظ، ويبادلون الامتثال لأمر الله ورسوله، والله ولي المؤمنين.

(١) سبل السلام ٤/ ١٧٨.

(٢) يشير به إلى حديث: «أنا مدينة العلم وعلي بابها» أخرجه الترمذي (٥/ ٦٣٧، رقم ٣٧٢٣) عن علي، وقال: غريب منكر. وفي رواية: «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب» أخرجه الحاكم (٣/ ١٣٨، رقم ٤٦٣٩) من حديث جابر وتعقب. وأخرجه الحاكم أيضا (٣/ ١٣٧، رقم ٤٦٣٧) من حديث ابن عباس. وفي رواية: «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأته من بابه» أخرجه الطبراني (١١/ ٦٥، رقم ١١٠٦١)، قال الهيثمي (٩/ ١١٤): فيه عبد السلام بن صالح الهروي وهو ضعيف.

و لم يرفع إلينا أنه خاض أبو ذر الغفاري ﷺ الذي ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة منه[1] مع رسول الله ﷺ في دلالة التضمن والالتزام، وهل هما عقليتان أم وضعيتان؟ وما النسبة بينهما؟ هل العموم المطلق أم الوجهي؟ فنستغفر الله ونتوب إليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا.

ولا شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ هل خطاب رسول الله ﷺ للواحد هل هو عام أم ليس بعام؟ وإذا لم يختلفوا في ذلك و لم يطرق فهم أحد منهم هذا المعنى وهم خير القرون، وأشرف الخلق، وبهم يقتدى، وهم الذين قال رسول الله ﷺ: إنهم الفرقة الناجية، وإنها إذا افترقت الأمة فمن كان على ما كان عليه هو وأصحابه فهو الناجي من فرق الهلاك[2]، نعوذ بالله من الهلاك.

و لم يطرق أفكارهم التأمل لمسألة الخلاف في المفهوم له عموم يتحقق أم لا، إنما يطرق أفكارهم سماع مواضع مواعظ الكتاب، والخوف من سريع الحساب شديد العقاب، فهذه حالات خير القرون، ولو كان طالب العلم منهم يحتاج إلى غيب متن أولا وقراءته على رسول الله ﷺ لفني أمره قبل إدراك الغرض المقصود، وليس أضر على بني آدم من جمع العلم وترك العمل، وهذا شأن راقم الأوراق على أنه -والله- أضاع الجميع، فسبحان من وسع كل شيء رحمة وعلمًا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

إنما المرتد قوة الفحص في طلب الحق، ثم العمل عند الوصول

(١) يشير إلى الحديث الذي أخرجه أحمد (٢/ ١٦٣ رقم ٦٥١٩)، والترمذي (٥/ ٦٦٩ رقم ٣٨٠١) وقال: حسن، وابن ماجه (١/ ٥٥، رقم ١٥٦)، والحاكم (٣/ ٣٨٥، رقم ٥٤٦١) من حديث ابن عمرو. وأخرجه أبو نعيم في الحلية (٤/ ١٧٢) من حديث علي بن أبي طالب وقال: غريب، وأخرجه ابن أبي شيبة (٧/ ١٢٤، رقم ٣٤٦٨٨)، وأحمد (٥/ ١٩٧، رقم ٢١٧٧٢)، والطبراني كما في مجمع الزوائد (٩/ ٣٢٩) قال الهيثمي: رواه أحمد والطبراني، وفيه علي بن زيد، وقد وثق وفيه ضعف وبقية رجاله ثقات، والحاكم (٣/ ٣٨٧، رقم ٥٤٦٧) من حديث أبي الدرداء.

(٢) يشير إلى حديث: «إن أهل الكتابين افترقوا في دينهم على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة، وكلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة، وإنها ستخرج من أمتي أقوام تتجارى بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه، فلا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله» أخرجه أحمد (٤/ ١٠٢، رقم ١٦٩٧٩)، والطبراني (١٩/ ٣٧٧، رقم ٨٨٥)، والحاكم (١/ ٢١٨، رقم ٤٤٣). وأخرجه أيضًا: أبو داود (٤/ ١٩٨، رقم ٤٥٩٧) عن معاوية. قال المناوي: وإسناد أحمد جيد.



إليـه كما وقـع لسلمان الفارسـي ﷺ، فإنه أورثه بـذل نفسه في طلب الحـق أن قال رسـول الله ﷺ: «سلمان منا أهـل البيت»[1] و لم يكـن من خـبر سلمان ﷺ أنه نظر في قبـول خبر الآحاد هل يقبـل مع جهل الحال؟ وهل يجب العمل بـه؟ وهل يفيد الظن أم اليقـين إن حفتـه القرائن؟ بل كان من خـبره ﷺ أنه كان أبوه من سدنـة النار، فأقامه في خدمة النار، فمر على النصارى المجاورين للفرس فأعجبه دينهم ولزمهم، فقيده أبـوه، ففك القيد وخرج إلـى الشام، وسأل عن أعلم النصـارى ولزمه حتى مات، وانتقل إلـى آخر، و لم يزل هكذا حتى صحـب رجلًا صالحًا فلما قارب المـوت قال له سلمان ﷺ: أوصني. فذكر له أنه قد أظل زمن نبي يبعث بدين إبراهيـم ﷺ ثم ساقه القدر إلى المدينة على خبر طويل وهداه الله عز وجل، فتطلب الوجه الذي يريده الله وآمن برسول الله ﷺ، ومـا طرقت تلك المعاني له ذهنا، وهذا الحرص على الحق مطلـوب وهـو مذهب أهل البيـت ﷺ والإمام أحمـد بن حنبل وأهل الحديث والأئمة المجتهدين»[2].

قـال: «ومعلوم أنـه لا يعني الإنسان الاشتغـال باسم المشترك إذا أطلـق على معنييه هـل هو قسم الحقيقـة أم المجـاز؟ وأي فائدة تترتـب على هذا في الديـن؟! ولا يخلو إما نفرض مسألة في دين الله فهـذا لا يحسـن منا إذا لم نف بالقدر الـذي أمرنا به! فكيف نزيـد عليه مع شدة التقصير فيما أوجب علينـا ومباشرة ما نهينا عنـه؟ وإذا تأمـل الناظر في هـذه الحالة وجدهـا في كل الفنون، فإنـه قد خلط ما لا حاجـة فيه فيما مست إليـه الحاجة، وكثرت الزيـادة في الـكلام مع وقـوع النقص في أفعال الخـير، واشتد التحـري في تحرير العبـارات مع التساهـل في كسب الطاعات، فـترى من يريـد كتب التفسير كـ: «الكشاف» لا يصـل إليه إلا بعد معرفة علوم شتـى وكتب عديدة، وقد ذكر جار الله -رحمه الله تعالـى-[1] القدر المحتاج إليه من أراد فهم كتابه، وهو مقدار عزيز الوجـود واسع الدائرة، قد لا يمكن الوصول إليه من الذكي المتفرغ الكامل، فكيف يبلغ إليه من هو كثير الاشتغال بارد الهمة بعيـد الفهم، بل الوصول إلـى ما وصل إليه كاد يتعذر، ومن أراد تحقيـق هذا طالع خطبة «الكشاف» لينظـر ما حصل له بنهاية ما وقف عليه بعد هذا التعب أن يعرف ما في الآية من الحقيقة والمجاز، وأما القرينـة الصارفة وما حوته من أقسام الاستعارة إلى غير هذا من دقائق المعاني التي تذهل اللبَّ اللبيبَ، ويتخيل الناظر لها أنها ترتفص لها الجمادات، والقـرآن حمالٌ ذو وجوه، لكن السلف الأول إذا مـرت بأحدهم الآيـة أكسبته معانيها الغرض المقصود، وإذا جمع مثلًا قول الحق جل شأنه: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونـس: ٢٤] يفهـم من هـذا حقارة الدنيـا والتزهيد والترغيب عنهـا، ويتفكر في قوله: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]، والمعنى المطلوب هـو الذي يتأوه له السامع إذا قرع صماخ أذنه، وهذا التأوه على قـدر إيمان العبد وخوفـه من الله ورجاه لـه، والله سبحانه يقول: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمـر: ١٧] وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمـر: ٢٨] وقـال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونـس: ٥٧] ولـو كان من أراد فهمـه كلف قراءة

---

(١) أخرجـه الطبراني (٦/ ٢١٢، رقم ٦٠٤٠)، قال الهيثمي (٦/ ١٣٠): فيه كثير بن عبد الله المزني، وقد ضعفه الجمهور، وحسـن الترمذي حديثه، وبقية رجاله ثقات. والحاكم (٣/ ٦٩١، رقم ٦٥٤١).

(٢) مزالق الأصوليين ص٧٤- ٨٦.

(١) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، جار الله الزمخشري، ولد سنة ٤٦٧هـ، لغوي مفسـر فقيـه، معتزلي المذهب، له: الكشـاف في التفسـير، والفائق في غريب الحديث، والمستقصى في الأمثال، ورؤوس المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية، توفي سنة ٥٣٨هـ (بغية الوعاة للسيوطي ٢/ ٢٧٩).



المطول[1] وحاشية الشلبي[2] وتحقيق الأطول[3] لذهب عمره قبل الوصول إلى الموصل.

والفهم الذي أشار إليه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ في قوله: «أو فهم يعطيه الله لرجل في القرآن» إنما المراد أن يأتمر بأوامر الله الظاهرة فيعمل بها، وتبقى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾ [الحج: ٢] فيعلمه الله واسطة التقوى، ويجعل له فرقانًا يفرق به بين الحق والباطل، وليس المراد به تعرف الاستعارة التبعية التخيلية، فهذه أسماء لجمل اصطلح عليها علماء البيان، فمعرفتها زيادة في كمالات الإنسان وإبراز معان يتروح لها الفكر، إلا أن العمل بما علم الإنسان أفضل قائد للثمرة المطلوبة، والضالة المنشودة.

وهذا البحث مع من يطلب العلم يريد به النجاة، وأما من يجعل هذا ذريعة إلى ترك قراءة العلم والعمل بما حصل له، فهذا مذموم عند كل عاقل، فإنها قالت الحكماء: «الإنسان إنسان بالقوة إذا لم يجهل جهلًا مركبًا وإلا كان حيوانًا فإن علم كان إنسانًا».

فأما المتشاغل بالبطالة المنفق ساعاته في اللذات، المستفرغ وسعه في المحال، فهو أبعد عن الخطاب، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وأرفع من هذا رتبة من شغل نفسه بالعلم، ولكنه يقرؤه جمعًا لخصال الكمال ومحبة لمعالي الأمور لا لطلب النجاة، وأقبح حالًا من الأولين من قرأ العلم لطلب دنيا، والأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى[1] والله سبحانه متولي السرائر»[2].

مناقشة صاحب المزالق وتفنيد قوله:

وبعد هذا النص الطويل لي معه وقفات حتى لا يغتر طالبو العلم بكلام لا خطام له ولا زمام إلا تعميمات وأحكام إذا وضعت على محك العلم وجدتها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، تضر أكثر مما تنفع وتلهي ولا تغني، وما فيه من صواب وضعه قائله في غير موضعه واستدل به على ما لا يدل عليه، ووقفاتي معه هنا ستطول؛ لما قد وجدناه من طوائف تقلده في مثل هذه الاستدلالات، وأصبحت سمة ممجوجة لكن يغتر بها الجهال ويظنونها حججا وأدلة وهي لا ترقى إلى مرتبة الشبهات، وسأعمد إلى بيانها وتوضيحها ثم أبين ما فيها من فساد.

الوقفة الأولى:

فأما قول صاحب المزالق: إن كونه ﷺ هل يقر على خطأ أم لا؟ لا فائدة فيه بعد قول الله سبحانه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧][3].

فأقول: هذه قاعدة أصولية اتفق الأصوليون عليها كما قال النووي والسيوطي وابن النجار الفتوحي وغيرهم، وهي مفرعة على القول بجواز اجتهاده ﷺ ووقوعه منه، وما صدر عن اجتهاد فإنه عرضة للصواب والخطأ، وعلى القول به فإنه لا يقر على خطأ إجماعا، وهذا يدل على جواز الخطأ، إلا أنه لا يقر عليه، وفي احتمال وقوع الخطأ في اجتهاده خلاف، واختار جوازه ابن الحاجب والآمدي، ونقله عن أكثر أصحاب الشافعي والحنابلة، وأصحاب الحديث، ومنع قوم جواز الخطأ عليه؛ لعصمة منصب

(١) كتاب المطول: شرح على تلخيص المفتاح للقزويني، والشارح هو العلامة سعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الهروي الشافعي الخراساني التفتازاني نسبة إلى تفتازان بلدة بخراسان، ولد فيها سنة ٧٢٢هـ، كان من محاسن الزمان لم تر العيون مثله في الأعلام والأعيان. وهو الأستاذ على الإطلاق. والمشار إليه بالاتفاق. اشتهرت تصانيفه في الأرض. وأتت بالطول والعرض. وقد اختلفوا في وصفه فجعله بعضهم حنفيا وغيرهم شافعيا. وقد انتهت إليه رئاسة الحنفية بزمانه ت: سنة ٧٩٣هـ (كشف الظنون ٢/ ١٧٢٢، ومعجم المطبوعات ١/ ٦٣٥).

(٢) يقصد: حاشية شهاب الدين أحمد بن محمد الشلبي، ت: سنة نيف وعشرين وألف على شرح قطر الندى وبل الصدى في النحو لابن هشام النحوي المصري (كشف الظنون ٢/ ١٧٩٧، ومعجم المطبوعات ٢/ ٢٠٣٢).

(٣) الأطول: شرح على تلخيص المفتاح للقزويني (بلاغة) للعلامة عصام الدين الإسفرائيني ت٩٥١هـ وفي كشف الظنون يؤرخ وفاته سنة ٩٤٣هـ، ووصفه بأنه شرح ممزوج عظيم، وهو العصام إبراهيم بن محمد بن عرب شاه السمرقندي، له التصانيف الحسنة النافعة في كل فن، كحاشية البيضاوي، والجامي، والأطول. وهو من ذرية أبي إسحاق الإسفرائيني. وإسفرائين قرية من قرى خراسان، كان أبوه قاضيا بها وجده في أيام أولاد تيمور، وهو تلميذ المولى عبد الرحمن الجامي المعروف (انظر: شذرات الذهب ٤/ ٧٢٥، وكشف الظنون ١/ ٤٧٣، ومعجم المطبوعات ٢/ ١٣٣٠).

(١) أخرجه البخاري (١/ ٣، رقم ١)، ومسلم (٣/ ١٥١٥، رقم ١٩٠٧)، ومالك في رواية محمد بن الحسن (ص ٣٣٨، رقم ٩٨٣ طبعة دار ابن خلدون)، وأحمد (١/ ٢٥، رقم ١٦٨)، من حديث عمر بن الخطاب.

(٢) مزالق الأصوليين ص٩٧.

(٣) مزالق الأصوليين ص٧٥، ٧٦.



النبـوة عن الخطأ في الاجتهاد[1]؛ لأن فرض هذه المسألة منطقي، يستدعيه الكلام في تعبده بالاجتهاد.

ومـن فوائد ذكر هذه المسألة: أنها تذكر مع مسألة احتمال حكم رسـول الله ﷺ وقضائـه بخلاف الواقـع وهي مسألـة منصوصة أيضا.

فقـد صح في الحديث: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليَّ، ولعل بعضكـم أن يكـون ألحن بحجتـه من بعض فأحسـب أنه صدق وأقضـي له بذلـك، فأقضي له على نحو ما أسمـع، فمن قضيت لـه بحق مسلم فإنما هي قطعة من النـار فليأخذها أو ليتركها»[2].

قال النووي: معناه التنبيه على حالة البشرية، وأن البشر لا يعلمون مـن الغيـب وبواطن الأمور شيئـا إلا أن يطلعهـم الله تعالى على شيء من ذلك، وأنه يجـوز عليه في أمور الأحكام ما يجوز على غيره، إنما يحكم بـين الناس بالظاهر والله يتولى السرائر، فيحكم بالبينة وباليمين ونحو ذلك من أحكام الظاهر مع إمكان كونه في الباطن خلاف ذلك، ولكنه إنما كلف الحكم بالظاهر.

قال النووي: فإن قيل: هـذا الحديث ظاهره أنه يقع منه ﷺ حكم في الظاهـر يخالف ما في الباطن، وقـد اتفق الأصوليون على أنه ﷺ لا يقر على خطأ في الأحكام.

فالجواب: أنـه لا تعارض بين الحديث وقاعـدة الأصوليين؛ لأن مـراد الأصوليـين فيمـا حكم به باجتهـاده، فهل يجـوز أن يقع فيـه خطأ؟ وأما الحديث فمعناه: إذا حكـم بغير الاجتهاد كالبينة واليمـين، فهـذا إذا وقع منه مـا يخالف ظاهره باطنـه لا يسمى الحكـم خطأ، بل الحكم صحيح بناء علـى ما استقر به التكليف، وهو وجوب العمل بشاهدين مثلا، فإن كانا شاهدي زور أو نحو ذلك فالتقصير منهما ومن ساعدهما، وأما الحكم فلا حيلة له في ذلك ولا عيب عليه بسببه، بخلاف ما إذا أخطأ في الاجتهاد فإن هذا الذي حكم به ليس هو حكم الشرع[3].

(١) الكوكب المنير شرح مختصر التحرير ص٦٠٥ (ط/ السنة المحمدية).

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٩٥٢، رقم ٢٥٣٤)، ومسلم (٣/ ١٣٣٧، رقم ١٧١٣) وغيرهما من حديث أم سلمة.

(٣) شرح السيوطي لسنن النسائي ٨/ ٢٣٥.

وأيضـا: تذكر لبيان مدى صحة تسمية علم النبي ﷺ الحاصل عن اجتهاد -بناء على جواز الاجتهاد في حقه ﷺ- فقها.

فقال الكمال: إنه دليل شرعي للحكم يتوصل به إلى معرفته بنقل عنـه ﷺ لذلك الاجتهـاد أو إخباره عنه، قال: وهو ﷺ لا يقر على خطأ، وبهذا الاعتبار لا يعد فقها، بل هو من أدلة الفقه، وباعتبار حصوله عن دليل شرعي يصح أن يسمى فقها بالاصطلاح[1].

وأيضـا: فإن الآية التي ذكرها صاحـب المزالق عامة، فلفظة (ما) مـن ألفاظ العموم، ومعناه: كل ما آتاكـم الرسول وجب عليكم الأخذ به، وبحث مسألة كونه ﷺ هل يقر على خطأ أم لا؟ تفيدنا هنا. فإذا قيل: لا يقر على خطأ بحثنا فيما نريد الاقتداء به فيه هل ثبـت فيه عتاب أو تصويـب أو لا؟ فإذا ثبت كان ذلك تخصيصا للعموم الوارد في الآية المذكورة كما جاء في قصة عبس، والأسرى يوم بدر، واستئذان المنافقين يوم حنين، وقصة ابن أبيرق في سورة النساء وغيرها[2].

ثم إن قول صاحب المزالق إن القدر المحتاج إليه من علم الأصول هو المجمع عليه، وهو الاستدلال بالكتاب والسنة، وهذه القاعدة التي يوهنها من هذا القـدر المجمع عليه ولها تعلق بفهم الكتاب والسنة والاستدلال بما فيهما لمن تدبر.

الوقفة الثانية: عند قوله:

ولو أحسن الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة بعد معرفته بكيفية الاستدلال ومعرفته شطرًا صالحًا من العلوم العربية وغيرها لورث علم ما لم يعلم فإن التقوى أعظم أسباب الفتح بالعلم، وليس هذا المقـدار المذكور للتزهيد في طلب العلـم، إنما المراد أن زغل العلم وكـثرة الشرك واسعـة الدائرة قل أن تخلو مقالـة أو تخلص منها

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٦١.

(٢) إشـارة إلى ما ورد من عتاب الله تعالى للنبي ﷺ في الأعمى الوارد في سـورة عبس وهو قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾ [عبس: ١]، وقوله في أسـرى بدر: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وعتابه له في قصة ابن أبيرق في سـورة النسـاء من قوله تعالـى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النسـاء: ١٠٥] إلـى قوله تعالـى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ ۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النسـاء: ١١٣].



مسألة. وهذا المؤلف الذي استدعى هذا البحث قد ألم بزيادة على هذه الجمل، إنما هي مفرقة فيه، وبالله التوفيق.

وهاهنا يقع اليقين بقول أمير المؤمنين: «العلم نقطة كثرها الجاهلون»، فإنه باب مدينة علم رسول الله ﷺ، ومن المعلوم أنه لم يخض في «أمر» من جهة لفظة ألف ميم راء، ولا توجه فكره إلى تعريفه أنه حقيقة في القول المخصوص، ولا خالفه الصحابة في هذه المسألة، ولا يتوقف على أمثال هذه المسائل فائدة، ولو اشتغل بها خير القرون لصدهم عن الجهاد في سبيل الله عز وجل، بل الذي يفهمون من أمر الله بالصوم المعنى الذي يفهمه كل من وجه فكره إليه من دون تعمق في اللفظ، ويبادلون الامتثال لأمر الله ورسوله والله ولي المؤمنين[1].

وأقول: معنا هنا أمور:

الأول: معنى هذه المقولة المنسوبة إلى علي رضي الله عنه، فقد قيل في معناها: إنّ أصل العلم، الذي فقهه الصحابة رضوان الله عليهم هو فقه الكتاب وفقه أحاديث النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهذا قليل بالنسبة إلى ما كَثُرَ في زمن علي رضي الله عنه من كثرة المسائل والتفريعات التي لا يحتاج إليها الناس، وكلّما ازداد الناس بعدًا عن الزمن الأول، احتاجوا إلى ازدياد العلم، أو ازدياد الكتب لأجل أنْ يفقهوا، فلأجل وجود الجهل وأهله كثر التأليف وكثر التصنيف، لأجل أنْ يبسط العلم لأهله، وبه أهله يهدون الجاهل ويرشدون الضال، كذلك إذا تقدمت في الزمن وجدت أنّ الكتب في أول زمان الإسلام قليلة، ثم تكثر شيئا فشيئا، وهذه الكتب تنوعت بتنوع العلوم والفنون، فأوّل ما دوّن من الكتب، الحديث، هو أول ما دون بعد القرآن العظيم. دونت السنة –على اختلاف أنواع التدوين ما بين صحائف محدودة– إلى أشياء كثيرة، ثم تلاها تدوين التفسير عن ابن عباس رضي الله عنه كما هو معلوم في الصحيفة الصادقة التي رواها علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال الطحاوي: وحملنا على قبول رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس وإن كان لم يلقه؛ لأنها في الحقيقة عنه عن مجاهد وعكرمة عن ابن عباس، ولقد حدثني علي بن الحسين القاضي قال: سمعت الحسين بن عبد الرحمن بن فهد يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: بمصر كتاب معاوية بن صالح في التأويل، لو دخل رجل إلى مصر، فكتبه ثم انصرف به ما رأيت رجليه ذهبت باطلا[1]. وهذه الصحيفة صادقة صحيحة عن ابن عباس، وإنْ لم يلق عليُّ بنُ أبي طلحةَ ابنَ عباس، كما هو معلوم، فهي مروية بالوجادة عن مجاهد عن ابن عباس[2].

فلولا وجود الجهلة وكثرة مسائلهم لما طالت التصنيفات، وأبحرت المجلدات، فأصل العلم المنقول عن الصحابة قليل، ومما زاد كمية العلم شرح العلماء لكلام الله ورسوله ﷺ وكلام من سبقهم لتقريب العلم وتسهيله على المبتدئ، وهذا خير ولله الحمد.

ولا يصح أن يقال: لم لا يصفى العلم الموروث من غيره؟ وذلك لأن تصفيته في الغالب اجتهادي قابل للخطأ والزلل، ولا يصح للمجتهد أن يقلد غيره، فمن ثم لزم كل مجتهدٍ دراسة هذا كله لتميز الراجح من المرجوح والموروث من غيره.

وأيضًا مما زاده: الرد على المخالفين من المبتدعة الضالين، فإن هذا مطلب شرعي واجب تمايز به أهل الحق عمن عداهم، مع كونه مكثرًا للعلم إلا أنه ضروري لتنقية ميراث النبوة مما هو دخيل عليه. ومع تضاعف كمية المنسوب للعلم زمنًا بعد زمن، فإن أذهاننا –في الجملة– خملت وحفظنا ضعف بالنسبة لمن قبلنا.

ومما ذكر الإمام ابن القيم من الفروق عن الصحابة أنه قال: ... فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمران، أحدهما: قال الله تعالى كذا، وقال رسوله كذا، والثاني: معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما، فقواهم متوفرة مجتمعة عليهما.

(١) مزالق الأصوليين ص٧٦، ٧٧.

(١) بيان مشكل الآثار للطحاوي ١٢/ ١٤٩.

(٢) فتح الباري أول كتاب التفسير.



وأمـا المتأخـرون فقواهـم متفرقة وهممهـم متشعبـة، فالعربية وتوابعهـا قـد أخـذت مـن قـوى أذهانهـم شعبـة، والأصول وقواعدهـا قد أخذت منها شعبة، وعلـم الإسناد وأحوال الرواة قـد أخذ منها شعبة، وفكرهم في كلام مصنفيهم وشيوخهم على اختلافهـم ومـا أرادوا به قـد أخذ منها شعبة، إلـى غير ذلك من الأمور، فإذا وصلوا إلى النصوص النبوية إن كان لهم همم تسافر إليهـا وصلوا إليها بقلـوب وأذهان قد كلت من السير في غيرها، وأوهـن قواهم مواصلة السرى في سواها، فأدركوا من النصوص ومعانيها بحسب تلك القوة، وهذا أمر يحس به الناظر في مسألة إذا استعمل قوى ذهنه في غيرها، ثم صار إليها وافاها بذهن كالٍّ وقوة ضعيفة[1].

وبنـاء على ما ذكرنـا من معنى لا يتجه قـول صاحب المزالق ولا استدلالـه بما نقله عن علي رضي الله عنـه، بل ما كان مناسب لما كانـوا عليه من العلم والسليقة العربية وحضور التنزيل، وما نحن عليـه من التطويل وإضافة كثير من المباحث في علم الأصول وفي غيره مناسب لما نحـن عليه، ويحدث للناس من الأقضية بقدر ما أحدثوا كما قال عمر بن عبد العزيز.

ومن المعـاني المستجادة في ذلك ما ذكره الزبيـدي من أن النقطة معناها الحسن والجمال حيث قال:

من أمثال العامة: «هو نقطة في المصحف» إذا استحسنوه، ونقط بـه الزمان ونقط أي جاد به وسمح، ويروى لعلي رضي الله عنه: «العلم نقطة إنما كثرها الجاهلون»[1].

ولا يتجـه تفسيره بكثرة بعض المصنفـات ولا بطولها ولا بكثرة مباحـث العلوم، فـإن هذا موجود مـن زمن السلـف، ولا يليق وصفهـم بالوصف المذكـور في المقولة المأثـورة وتنزيلها عليهم بحـال من الأحوال، وإلا فإن الملام متجه لعامة هذه الأمة في كل العصـور وحاشا من ينصف أن يفعل هذا. نعم قد يدخل في الذم المذكـور من خاض فيما لم يحسـن وكثر الكلام، فإنه يتسبب في إحـداث خلاف لا ينبغي أن يكون، فيكون هذا التكثير ناشئا من هذا الجهل والخوض فيما لا يحسن المرء، ولو أن أهل الجهالة مُنِعوا فتيا الناس لقل الشذوذ، وضعف أمره، ولخفَّت وطأة الخلاف على كثير مـن المستفتين؛ فإنهم لجهلهم وبجهلهم قـد كثَّروا الدَّخَن، وصدق مـن قال: «إذا ازدحم الجواب خفي الصواب» و«اللغط يكون منه الغلط» و«لو سكت من لا يعلم لسقط الاختلاف»[2]، يقـول ابن حزم: «لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها وهـم من غير أهلهـا؛ فإنهم يجهلـون، ويظنون أنهـم يعلمون، ويقدِّرون أنهـم يصلحون»[3] ومع ذلك فتنزيلـه على ما يعرضه المؤلف بعيد عن الإنصاف في العلم.

---

(١) وقـد ألف بعض العلماء في هـذا المعنى، فقد جاء في ترجمـة أحمد بن محيي الدين بن مصطفى الإغريسي الجزائري، ثم الدمشقي، المالكي. المولود في سنة ١٢٤٩هـ والمتوفى سنة ١٣٢٠هـ أن من مؤلفاته كتابا سماه: نثر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة. (معجم المؤلفين ٢/ ١٧٣). وهناك كتاب: زيادة البسـطة في بيان العلم نقطة، تأليف عبد الغني بن إسماعيل النابلسـي (إيضاح المكنون لإسماعيل باشـا البغـدادي ١/ ٦٢١). وجاء في ترجمة عبـد الحي بن علي بن محمد بن محمود الشهير بالخال وبابن الطويل الطالوي الحنفي الدمشقي الأديب الشـاعر البارع، كان أعجوبة وقته، له مهارة في نظم الشـعر والموشح والهزل وغالب هذه الفنون وغير ذلك، وديوانه متداول بأيدي الناس ولم يزل على حالته إلى أن مات وجمع كتابًا في الأدب سماه مرور الصبا والشـمول وسرور الصبا والمشمول، ورتبه على عشرة أبواب جمع به كل نادرة مستحسنة وحكاية لطيفة ومطارحة رشـيقة وأشعار رائقة رقيقة وقرظ عليه الأسـتاذ الشيخ عبد الغني النابلسي بقوله:

أنقطـة العلـم نقطـة الخـال ... فـي الخـد ممـا يشـينه الخالـي
كثرهـا الجهـل وهـي واحـدة ... مـا مثلهـا فـي زماننـا الخالـي
كتابهـا الـروض صـاح بلبلـه ... فهـاج بالشـوق كل بلبـال
تفـوح غـب الحيـا أزاهـره ... مـا ثـوب صبـري علـي بـل بالي
يجمـع فضـلًا ورونقًـا وعـلا ... كعـذب مـاء بطيـب سلسـال
لا تسـأل المسـتفيد عنـه بـه ... فإنـه المسـتهام سـل سـالي
وقائـع العاشـقين رائقـة ... بحسـن معنـى ولطـف أقـوال
رقـة أشـعار معشـر سـلفوا ... ضعيفهـا كالجفـون أقـوى لـي
وترجمـات حكـت بلاغتهـا ... للسـحر حيكـت بحسـن منـوال
يقـول مـن شـام بـرق طلعتهـا ... أمـا لهـذا الجمـال مـن والـي
قلنـا نعـم إنـه مصنفهـا ... سمـا بإكرامـه وإجـلال
وفهمـه أوضـح الفهـوم كمـا ... كمـا لـه فـي الـذكاء أجلـى لـي
عليـه منـي السـلام مـا لمعـت ... بقيعـة الأرض لمعـة الآل
ومـا بأوفـى الصـلاة عبـد غنـي ... أتـى لطـه والصحـب والآل

انظر: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر للمرادي ١/ ٣٢٥.

(١) انظر: تاج العروس للزبيدي ٥/ ٢٣٤.

(٢) عزا الكاتب النقول الثلاثة السـابقة إلى كتاب جامع بيان العلم وفضله ١/ ١٤٨، قال: ولا يخفى أن الإطلاق غير مقصود، لكن لو سـكت من لا يعلم لسقط الكثير بلا ارتياب.

(٣) مجلة البيان- واجب المسلمين عند اختلاف المفتين- عبد الله بن صالح العجيري، وما نقله عن ابن حزم عزاه له في مداواة النفوس ص٢٣.



الوقفة الثالثة: عند قوله: و لم يرفع إلينا أنه خاض أبو ذر الغفاري ﷺ الذي ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة منه[1] مع رسول الله ﷺ في دلالة التضمن والالتزام، وهل هما عقليتان أم وضعيتان؟ وما النسبة بينهما؟ هل العموم المطلق أم الوجهي؟ فنستغفر الله ونتوب إليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا[2].

وإن تعجب فاعجب لمن يستعيذ بالله من العلم ويعده من شرور الأنفس وسيئات الأعمال.

ومن المهم إعطاء فكرة عن هذه الدلالات وموقعها في أقسام دلالة اللفظ الوضعية ومدى حاجة الأصولي إلى معرفتها:

فقد قسم الأصوليون، والبلاغيون، والمناطقة الدلالة اللفظية الوضعية بحسب المعنى الموضوع له اللفظ إلى ثلاثة أقسام: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام.

وجه الحصر في هذا التقسيم: أن المعنى من دلالة اللفظ على المعنى عند سماعه إما أن يكون تمام ما وضع له اللفظ وهي المطابقة، بأن يتطابق ما تحدده خصائص اللفظ مفردًا ومركبًا، وملابساته، وكيفياته، وما يدركه السامع ويفهمه من اللفظ مع ما وضع له ذلك اللفظ، أو يكون اللفظ دالًّا على جزء المعنى الموضوع له هذا اللفظ بأن يدرك السامع من اللفظ لازمًا داخليًا لما وضع ذلك اللفظ وهو ما يسمى بالدلالة التضمنية.

أو يكون اللفظ دالًّا على أمر لازم للمعنى الموضوع له اللفظ وليس كله ولا جزأه، وذلك بأن يدرك السامع من اللفظ لازمًا خارجيًا عما وضع له ذلك اللفظ وهو ما يسمى بالدلالة الالتزامية[3].

القسم الأول: دلالة المطابقة وهي: دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ «الحقيقي أو المجازي» الإفرادي أو التركيبي «سواء كان المعنى بسيطًا أو مركبًا».

وعرفها القرافي في التنقيح بأنها: فهم السامع من كلام المتكلم

(١) سبق تخريجه.

(٢) مزالق الأصوليين ص٧٧- ٧٨.

(٣) البحر المحيط ٢/ ٢٧٠، ودلالة الألفاظ د/ محمود توفيق سعد ص٢٥.

كمال المسمى[1]، واختار في شرحه، وفي النفائس أنها إفهام.

ومن الأمثلة على دلالة المطابقة: دلالة لفظ الرجل، على الإنسان الذكر والمرأة على الإنسان الأنثى، ودلالة الأسماء على مسمياتها التي وضعت لها. وكدلالة قولك: رأيت أسدًا يقاتل ضمن الصفوف... فلفظة «أسد» في هذه الجملة سبقت لتدل دلالة مجازية على تمام المعنى المجازي وهو الإنسان الشجاع. وكدلالة الأفعال على تمام معانيها الحقيقية أو المجازية. وكدلالة الجمل الكلامية على تمام معانيها أيضًا[2].

وسميت دلالة مطابقة لتطابق الوضع والفهم، فالمفهوم من اللفظ هو عين المعنى الموضوع له اللفظ[3].

القسم الثاني: دلالة التضمن وهي: دلالة اللفظ على جزء مسماه في ضمن كله.

أو هي: دلالة اللفظ على جزء معناه الحقيقي أو المجازي. وعرفها القرافي بأنها: إفهام السامع من كلام المتكلم جزء المسمى.

- من أمثلة دلالة التضمن دلالة لفظ الأصابع على الأنامل فقط كما في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩] فإذا فهم السامع المعنى الجزئي من اللفظ، كانت الدلالة عليه تضمنية؛ لأن المعنى المفهوم ليس هو تمام المعنى الذي وضع له لفظه، ولأن الجزء متضمن في الكل.

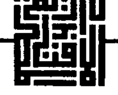
- ومن الأمثلة أيضًا: أن يقول قائل: أنا عالم بالفرائض وتقسيم المواريث، فتقول له: بين لنا أحكام الجد مع الإخوة، فيقول: أنا لم أقل لكم أنا أعلم هذه الأحكام، فتقول له: قد تضمنت دعواك العلم بالفرائض وتقسيم المواريث: أنك عالم بأحكام الجد مع الإخوة، وقد فهمنا هذا من كلامك عن طريق دلالة التضمن.

- ولو قال رجل: أنا عندي أربعة دنانير، فقال له آخر: أقرضني دينارًا أو دينارين أو ثلاثة، فقال له: لا شيء عندي من ذلك، فيقال له: دعواك أن عندك أربعة دنانير تضمنت الواحد الذي

(١) ضوابط المعرفة ص٢٨، وشرح تنقيح الفصول ص٢٤، والبحر المحيط ٢/ ٢٦٩، وآداب البحث والمناظرة ص١٣.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) المراجع السابقة.



هو ربعها، والاثنين اللذين هما نصفها، والثلاثة التي هي ثلاثة أرباعها بدلالة التضمن؛ لأن الجزء يفهم في ضمن الكل[1].

وسميت دلالة التضمن بهذا الاسم؛ لأن جزء المعنى قد فهم في ضمن فهم تمام المعنى، إلا أنه لم يكن فهم تمام المعنى مقصودًا، بل المقصود هو فهم هذا الجزء، وحين جاء اللفظ دالًّا عليه وعلى غيره أمكن التقاط الجزء المقصود الموجود في ضمن المعنى الذي يشتمل عليه وعلى غيره[2].

القسم الثالث: دلالة الالتزام:

تعريفها: دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الحقيقي أو المجازي لازم له لزومًا عقليًا أو عرفيًا. أو كما قال القرافي: إفهام السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين «وهو اللازم له في الذهن»[3].

من أمثلة دلالة الالتزام:

- دلالة لفظ الإنسان على قابلية العلم، وصنعة الكتابة، فإن معنى قابلية الكتابة والعلم لا يدخلان في المعنى الموضوع له لفظ الإنسان، ولا يدخلان في ضمنه، لكن القابلية المذكورة صفة لازمة لمعنى الإنسان، وهذا اللزوم من قبيل اللزوم العرفي لا العقلي[4].

- ومن الأمثلة أيضًا: دلالة لفظ العشرة على الزوجية أو فهم الزوجية من لفظ العشرة، ودلالة قولنا مثلًا: هذا عدد زوجي على أنه قابل للقسمة على اثنين دون كسر؛ لأنه يلزم عقلًا من كونه عددًا زوجيًا أنه يتصف بهذه الصفة وهذا اللزوم هو من قبيل اللزوم العقلي[5].

وتجد آيات القرآن، والأحاديث، وكلام العرب مشحونة بالدلالات الالتزامية. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التغابن: ١٤].

وغني عن البيان إيضاح بعض دلالة الالتزام فيها، فإن المعنى أن الله يغفر لكم ويرحمكم إن أنتم غفرتم وصفحتم، وهو لازم قوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، إذ يكافئ أهل العفو والمغفرة بالرحمة والغفران، وفي حديث أم زرع ووصف النساء المذكورات فيه لأزواجهن من دلالة الالتزام الكثير، ومنه: قول إحداهن: «زوجي مالك، وما مالك؟ مالك خير من ذلك، له إبل كثيرات المبارك قليلات المسارح، وإذا سمعن صوت المزهر أيقن أنهن هوالك». وقول الأخرى: «زوجي رفيع العماد، طويل النجاد كثير الرماد، قريب البيت من الناد»[1].

نوع اللزوم المشترط في دلالة الالتزام:

اتفق العلماء الذين تناولوا دلالة الالتزام بالتحليل على اشتراط اللزوم الذهني واختلفوا في المراد به على أقوال:

القول الأول: أن المشترط في دلالة الالتزام أن يكون اللازم ذهنيًا وهو المسمى باللازم البين بالمعنى الأخص. وضابطه: أن يلزم من تصور الملزوم تصور لازمه سواء كان لازمًا في الذهن والخارج معًا، كالزوجية بالنسبة للأربعة المتصورة بمفهومها المخصوص، وهو عدد ذو زوجين أو في الذهن فقط، كالبصر بالنسبة للعمى، فإنه يلزم من تصور العمى تصور البصر، فهو لازم في الذهن وليس لازمًا في الخارج، بل مناف.

ومؤدى هذا أنه لا يكفي اللازم البين بالمعنى الأعم، وضابطه: أن يلزم من فهم الملزوم واللازم الجزم باللزوم بينهما سواء كان يلزم من تصور الملزوم تصور لازمه كالزوجية بالنسبة للأربعة أو لم يلزم كمغايرة الإنسان مثلًا، فإنه لا يلزم من تصور الإنسان تصور المغايرة المذكورة، لكن إذا فهم الإنسان وفهمت المغايرة المذكورة جزم باللزوم بينهما.

وكذا لا يكفي اللازم غير البين.

وضابطه: أن لا يلزم من فهم الملزوم واللازم الجزم باللزوم بينهما، بل يتوقف على الدليل، كالحدوث اللازم للعالم. وهذا الذي

(١) نفائس الأصول شرح المحصول لشهاب الدين القرافي ٢/ ٥٤٦، وشرح تنقيح الفصول ص٢٤، والبحر المحيط ٢/ ٢٦٩، وآداب البحث والمناظرة للشنقيطي ص١٤، وضوابط المعرفة ص٢٨.

(٢) ضوابط المعرفة ص٢٨.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص٢٤، ونفائس الأصول ٢/ ٥٤٦، وضوابط المعرفة ص٢٩.

(٤) ضوابط المعرفة ص٣٠ بتصرف.

(٥) البحر المحيط ٢/ ٢٧٠، ضوابط المعرفة ص٣٠.

(١) الحديث أخرجه البخاري (٥/ ١٩٨٨، رقم ٤٨٩٣)، ومسلم (٤/ ١٨٩٦، رقم ٢٤٤٨) وغيرهما عن عائشة. وانظر في ذلك: ضوابط المعرفة ص٣١.



اشترطه المناطقة على الراجح عندهم(١).

- ونوقش هذا الرأي بأنه يلزم منه خروج كثير من معاني المجازات والكنايات عن أن يكون مدلولات التزامية.

وأيضًا فإن القول به لا يتأتى معه الاختلاف بالوضوح والخفاء في دلالة الالتزام(٢).

القول الثاني: أن المشترط هو اللزوم البين بمعنيه الأعم والأخص، ومؤداه: أن يكون بين الملزوم واللازم مطلق ارتباط بحيث يصح الانتقال من أحدهما إلى الآخر سواء كان الارتباط مستندًا إلى العقل أم إلى العرف العام أو الخاص حتى أضحى استحضار أحدهما مستلزمًا للآخر، قال د/ محمود توفيق: «بل لو اعتقد المخاطب التلازم كان ذلك كافيًا في اللزوم الذهني. ومن هنا: نشأ الوضوح والخفاء في الدلالة الالتزامية. وهو رأي جمهور الأصوليين، والبلاغيين، ورجحه القرافي، والزركشي وغيرهم(٣).

القول الثالث: لا يشترط اللزوم فتجري هذه الدلالة فيما لا لزوم بينهما أصلًا لكن القرائن الخارجية استلزمته، ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال.

وذكره الزركشي عن البيانيين وبين أن هذا المذهب أوسع المذاهب قال: وهو الأظهر بعد أن رجح رأي الأصوليين، قال السكاكي: المراد باللزوم الذهني البين: القرينة بحيث ينتقل الذهن من فهمه إلى فهمه، كالشجاعة للأسد، فإنها لازمة ظاهرة، يصح إطلاق الأسد لإرادتها بخلاف البخر وإن كان لازمًا للأسد؛ لأنه أخفى، فلا يجوز إطلاق الأسد لإرادته(٤).

السر في اشتراط اللزوم:

أفاد الإمام القرافي أن اللفظ إذا أفاد مسماه، واستلزم مسماه لازمًا في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوبًا لذلك اللفظ، فقيل: اللفظ دل عليه بالالتزام أما إذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه في الذهن كان حضوره في الذهن منسوبًا لسبب آخر، إذ لا بد في حضوره من سبب، فإفادته منسوبة لذلك السبب لا اللفظ، فلا يقال: إنه فهم من دلالة الألفاظ التي نطق بها، فلفظ السقف، يدل بالمطابقة على مجموع الخشب والجريد مثلًا مطابقة، وعلى الخشب وحده تضمنًا؛ لأنه جزء السقف، وعلى الحائط التزامًا؛ لأن الحائط لازم السقف(١).

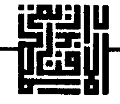
هل تشترط القطعية في اللزوم:

لم يشترط جمهور الأصوليين في اللزوم أن يكون قطعيًا؛ لذا قال الفخر الرازي: المعتبر اللزوم الذهني ظاهرا(٢). قال الزركشي: لأن القطعي غير معتبر وإلا لم يجز إطلاق اسم اليد على القدرة ونحوه، فإن اليد لا تستلزم القدرة قطعًا؛ لأن اليد تكون شلاء، بل ظاهرًا(٣). وعلل القرافي عدم اشتراط القطع بأنك أول مرة رأيت فيها زيدًا وكان عمرو معه، ثم جاءك زيد بعد ذلك وحده انتقل ذهنك إلى عمرو بمجرد اقترانه في تلك الحالة. وكذلك ذكر البلاد والغزوات وغيرها يوجب انتقال ذهن السامع لما قارنها عند مباشرته لها(٤).

الوقفة الرابعة: عند قوله: ولا شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ هل خطاب رسول الله ﷺ للواحد عام أم ليس بعام؟ وإذا لم يختلفوا في ذلك و لم يطرق فهم أحد منهم هذا المعنى وهم خير القرون وأشرف الخلق وبهم يقتدى، وهم الذين قال رسول الله ﷺ: إنهم الفرقة الناجية، وإنها إذا افترقت الأمة فمن كان على ما كان عليه هو وأصحابه فهو الناجي من فرق

(١) حاشية الباجوري على السلم ص٤٥، ضوابط المعرفة ص٣١، ٣٢، ٣٣.
(٢) البحر المحيط ٢/ ٢٧٤، مختصر المعاني شرح تلخيص المفتاح للعلامة سعد الدين التفتازاني ص٢٢١.
(٣) شرح تنقيح الفصول ص٢٥، البحر المحيط ٢/ ٢٧٤، مختصر المعاني ص٢٢١، ٢٢٢، دلالة الألفاظ ص٣٣، ٣٤ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي د/ فتحي الدريني ص٢٢٣، ٢٢٤.
(٤) البحر المحيط ٢/ ٢٧٤.

(١) شرح تنقيح الفصول ص٢٥.
(٢) نفائس الأصول ٢/ ٥٣٥.
(٣) البحر المحيط ٢/ ٢٧٤.
(٤) نفائس الأصول ٢/ ٥٣٥.



الهلاك[1]، نعوذ بالله من الهلاك.

فبناء على قول صاحب المزالق هذا: لا يجوز طرق أي مسألة لم تعرض بنصها زمن الصحابة، وهذه ظاهرية جديدة فاقت الظاهرية القديمة، فإن داود وابن حزم وأتباعهما لم يقولوا ذلك.

وهل طرق فهم أحد من الصحابة أي باب من علم مصطلح الحديث بما ذكره أهله؟ وهل طرق فهم أحد منهم أي باب من علم النحو والتصريف وباقي علوم اللغة؟

إذن ما ذكره بعد ذلك من قوله: وهم خير القرون، وأشرف الخلق، وبهم يقتدى، وهم الذين قال رسول الله ﷺ: إنهم الفرقة الناجية، إنما هو تهويل ليس هذا محل الاستدلال به.

وهل يمكن القول بأن هذه المسائل التي طرقت بعد عصر الصحابة -وهم كانوا بها أقعد عمليا- تنقل المشتغل بها من الفرقة الناجية إلى الدخول في الفرق الهالكة.

ومن بلغ في التنطع هذا المبلغ جدير أن لا يؤخذ منه ولا يؤتمن على رسالة؛ لأنه ملبس مخالف لما عليه إجماع الأمة من الاشتغال بالعلوم والفنون التي لم تكن موجودة في زمن الرسول والصحابة؛ لعدم حاجتهم إليها، إما لأنها كانت عندهم بالسليقة من غير تقعيد كالنحو والتجويد وغيرهما من العلوم؛ وإما لأن هذه المسائل من المستجدات التي تحتاج إلى اجتهاد.

وبقي في هذا النقل السابق أمران:

الأول: يتعلق بالحديث الذي أشار إليه وهو حديث الافتراق، وهو حديث مختلف فيه كما ترى، ولا يصلح الاحتجاج به في مثل هذه الأحكام الخطيرة.

وأيضا فتنزيله على ما ذكر من مسألة خطاب رسول الله ﷺ للواحد عام أم ليس بعام؟ ليس صوابا، وهو ظاهر الفساد. بل عامة المسائل المطروقة في علم الأصول لم تطرق في صدر الإسلام بهيئتها هذه، فتكون ممنوعة ومن يعرضها يعرض نفسه للهلاك.

الثاني: أبين مسألة خطاب رسول الله ﷺ للواحد عام أم ليس بعام، ومدى الحاجة إليها في علم الأصول والفروع.

فأقول: الأصل عموم نصوص الشريعة للمكلفين إلا ما خصه الدليل، والأصل عموم نصوص الشريعة للمكلفين جميعا من الإنس والجن إلا ما خصه الدليل. والكلام الآن ليس في دلالة ألفاظ العموم، وأنها تدل على كل ما يصلح أن يندرج تحت هذه الألفاظ من معان، إنما الكلام في عموم الأحكام الشرعية لجميع المكلفين من الإنس والجن.

وأن الأحكام الواردة على أسباب خاصة، فحكمها يشمل جميع المكلفين ما لم يرد نص بالتخصيص، وهذا خارج عن محل الخلاف في مسألة الأحكام الواردة على أسباب هل تعم، أو تخصصها أسبابها، إذ الجميع متفق على أن حكم الخلع لا يخص ثابت بن قيس، وحكم الظهار لا يخص أوس بن الصامت، وحكم اللعان لا يخص هلال بن أمية، ولا عويمر العجلاني، كما جاء في الأحاديث الصحيحة أن هذه الأحكام إنما شرعت لأسباب وقضايا حدثت لهؤلاء، لا أنها مختصة بهم أو هم مخصوصون بأحكامها.

ومن هنا أذكر القاعدة الأصولية: الأصل تساوي الأمة في الأحكام المشروعة.

وقد ذكرها الشوكاني ردا على القول المنسوب لأبي يوسف في حكم صلاة الخوف.

قال الطحاوي: كان أبو يوسف قد قال مرة: لا تصلى صلاة الخوف بعد رسول الله ﷺ، وزعم أن الناس إنما صلوها معه ﷺ لفضل الصلاة معه. قال: وهذا القول عندنا ليس بشيء.

---

(١) يشير إلى الحديث: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ على إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَة في الجنة وسبعون في النار، وافترقت النصارى على ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَة فَإِحْدَى وسبعون في النار وَوَاحِدَة في الجنة وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي على ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَة فَوَاحِدَة في الجنة وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: الْجَمَاعَة» أخرجه ابن ماجه (٢/ ١٣٢٢، رقم ٣٩٩٢) قال البوصيري (٤/ ١٧٩): هذا إسناد فيه مقال، راشد بن سعد قال فيه أبو حاتم: صدوق، وعباد بن يوسف لم يخرج له أحد سوى ابن ماجه، وليس له عنده سوى هذا الحديث، وأخرجه الطبراني (١٨/ ٧٠، رقم ١٢٩ عن عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ. وأخرجه أبو داود (٤/ ١٩٧، رقم ٤٥٩٦)، والترمذي (٥/ ٢٥، رقم ٢٦٤٠) وقال: حسن صحيح، والحاكم (١/ ٤٧، رقم ١٠)، والبيهقي (١٠/ ٢٠٨، رقم ٢٠٦٩٠)، وأحمد (٢/ ٣٣٢، رقم ٨٣٧٧). وأخرجه البزار (٧/ ١٨٦ رقم ٢٧٥٥) قال الهيثمي (١/ ١٧٩): رجاله رجال الصحيح، وأخرجه ابن عدي (٧/ ١٧ ترجمة ١٩٥٩ نعيم بن حماد المروزي) وقال: قال لنا ابن حماد (شيخ ابن عدي): هذا وضعه نعيم بن حماد.

قال الشوكاني: وأيضا الأصل تساوي الأمة في الأحكام المشروعة، فلا يقبل التخصيص بقوم دون قوم إلا بدليل.

واحتج عليهم الجمهور بإجماع الصحابة على فعل هذه الصلاة بعد موت النبي ﷺ وبقول النبي ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1] وعموم منطوق هذا الحديث مقدم على ذلك المفهوم[2].

وقد أصل الشاطبي ذلك وقعده بقوله: كل دليل شرعي يمكن أخذه كليا وسواء علينا أكان كليا أم جزئيا إلا ما خصه الدليل.

كقوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وأشباه ذلك.

والدليل على ذلك:

أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا، فإن كان كليا فهو المطلوب، وإن كان جزئيا فبحسب النازلة لا بحسب التشريع في الأصل بأدلة منها: عموم التشريع في الأصل، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وهذا معنى مقطوع به، لا يخرم القطع به ما جاء من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة.

ومنها أصل شرعية القياس، إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى، وهو معنى متفق عليه، ولو لم يكن أخذ الدليل كليا بإطلاق لما ساغ ذلك.

ومنها: أن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموما أو غيره، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي، فقال: ﴿لِكَىْ لَا﴾؛ ولذلك قال: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، هذا ورسول الله ﷺ قد خصه الله بأشياء كهبة المرأة نفسها له، وتحريم نكاح أزواجه من بعده، والزيادة على أربع، فلذلك لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم وإن لم يكن لها صيغ عموم وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة.

ومنها قوله في قضايا خاصة سئل فيها، أهي لنا خاصة أم للناس عامة: «بل للناس عامة» كما في قضية الذي نزلت فيه: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ﴾ [هود: ١١٤] وأشباهها.

وقد جعل نفسه ﷺ قدوة للناس كما ظهر في حديث الإصباح جنبا وهو يريد أن يصوم والغسل من التقاء الختانين.

ومنها ما جاء عن مالك أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «إني لأَنْسَى أو أُنَسَّى لأَسُنَّ»[1].

وفي مسلم وغيره عن أبي الزبير أنه سمع جابرا يقول: «رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»[2] وهو كثير[3].

وقرر العلماء في حمل اللفظ العام على أفراده، أن العام يسترسل على آحاده من غير توقف على الوجود حال اللفظ، ولهذا لو وقف على أولاده صرف إلى الموجودين حال الوقف، ولمن يحدث بعدهم؛ لأن الصيغة عامة[4].

ويسوقنا الحديث في هذا المعنى المهم في دين الله عز وجل أن أقرر ما قرره أهل الأصول من أن التكليف الشرعي لا يقتصر على المخاطبين الموجودين في حال التشريع زمن النبوة، وإنما يعم المكلفين الموجودين، ومن سيوجد بصفة التكليف إلى يوم القيامة.

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٢٨٢، رقم ٧٨٥)، ومسلم (١/ ٤٦٥، رقم ٦٧٤)، والنسائي (٢/ ٩، رقم ٦٣٥)، وأحمد (٣/ ٤٣٦، رقم ١٥٦٣٦) وابن حبان (٤/ ٥٤١، رقم ١٦٥٨) عن مالك بن الحُوَيْرِث.

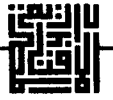
(٢) شرح معاني الآثار للطحاوي ١/ ٣٢، ونيل الأوطار ٣/ ٣٧٨.

(١) أخرجه مالك في الموطأ- كتاب الصلاة- باب النداء للصلاة (بدون رقم).

(٢) أخرجه مسلم بهذا اللفظ في كتاب الحج- باب: استحباب رمي جمرة العقبة راكبا (٢٢٨٦)، وأخرجه أبو داود- كتاب المناسك- باب: في رمي الجمار (١٦٨٠)، والنسائي- كتاب مناسك الحج- باب: الركوب إلى الجمار (٣٠١٢).

(٣) الموافقات ٣/ ٥.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٢٢٧، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية للشيخ زكريا الأنصاري ٣/ ٣٨.



وهـذا الذي قـرره أهل الأصـول لا يخالف منهـم أحد في هذا المعنـى، وكذلك لم يخالـف أحد أنـه ليس مكلفـا بالفعل حال عدمـه، وإنما خالـف المعتزلة في تسميتـه في الأزل مخاطبا قبل أن يوجـد، وأن الخطاب في الأزل يسمى أمرا ونهيا وخبرا وتخييرا، وذلك لإنكارهم الكلام النفسي(1).

وهـذا معنى قولهم: لا يكلف معدوم حال عدمه إجماعا، ويعمه الخطاب إذا كلف كغير المعدوم من صغير ومجنون، ولا يحتاج إلى خطاب آخر عند الحنابلة، وحكي عن الأشعرية وبعض الشافعية، وحكاه الآمدي عن طائفة من السلف والفقهاء.

والقـول الثاني في المسألـة: أن المعدوم لا يعمـه الخطاب مطلقا، ونسب للمعتزلة وجمع من الحنفية(2).

واستـدل للقـول الأول، وهو الصحيح، بقولـه سبحانه وتعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعـام: ١٩]. قـال السلف: من بلغه القرآن فقد أنذر بإنذار النبي ﷺ(3).

وقـول من قال: إن الصبي والمجنون ليسا بمأمورين؛ لعدم الفهم، والمعـدوم أسوأ حالا منهما، فإذا امتنع خطاب الصبي والمجنون، فالمعدوم أجدر.

وهذا القول ضعيف؛ لأنه ناشئ من فهم تنجيز التكليف و لم يعلم التعليق.

ألا ترى أن أمر التكليف الذي من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعـدوم على معنـى أن الشخص الذي سيوجد يصير مأمورا ومكلفـا بالأمـر الأزلي القائم بذات الله تعالـى، أو بأمر النبي ﷺ السابـق على زمـان وجود هـذا الشخص؛ ولهذا كنـا مأمورين بأوامره ﷺ، وإن كنا معدومين حينئذ، ومن أنكره فهو معاند.

وأيضا فإن الأمر للمعـدوم إنما لا يصح إذا لم يتعلق به فائدة، وقد تعلق به أعظم الفوائد هاهنا، وهو الوجود فلذلك صح.

ومـن الأدلـة أيضا: قولـه سبحانـه وتعالـى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣]

(١) المستصفى ص٦٨، وشرح الكوكب المنير ص١٦١، والتقرير والتحبير ٢/ ١٥٧.

(٢) تيسير التحرير ١/ ٣٠٣، والتقرير والتحبير ٣/ ٣٦٣.

(٣) شرح الكوكب المنير ص١٦١.

وكالأمر بالوصية لمعـدوم متأهل، وخوف الموصي الفوت لا أثر له، ويحسـن لوم المأمور في الجملة بإجمـاع العقلاء على تأخره عن الفعل مع قدرته وتقدم أمره.

ولأن التابعـين والأئمـة لم يزالوا يحتجـون بالأدلـة، وهو دليل التعميم والأصل عدم اعتبار غيره، ولو كان لنقل.

قال المخالفون: تكليف ولا مكلف محال.

والجواب: أن هذا مبني على التقبيح العقلي، ثم بالمنع في المستقبل كالكاتب يخاطب من يكاتبه بشرط وصوله ويناديه، وأمر الموصي والواقف حقيقة؛ لأنه لا يحسن نفيه.

قالوا: لا يقال للمعدوم ناس.

والجواب: أن يقال: بشرط وجوده.

قالوا: العاجز غير مكلف، فهذا أولى.

والجـواب بالمنـع عند كل قائـل بقولنا، بل مكلـف بشرط قدرته وبلوغه وعقله. وإنما رفع عنه القلم في الحال، أو قلم الإثم، بدليل النائم(1).

قال ابن السبكـي(2) في جمع الجوامع وشارحه المحلي: «ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقا معنويا. بمعنى: أنه إذا وجد بشروط التكليف يكـون مأمورا بذلك الأمـر النفسي الأزلي لا تعلقـا تنجيزيا بأن يكون حالة عدمه مأمورا خلافا للمعتزلة في نفيهم التعليق المعنوي أيضا لنفيهم الكلام النفسي والنهي وغيره كالأمر، وسيأتي تنوع الكلام في الأزل على الأصح إلى الأمر وغيره(3).

لكن المعتزلة مع ذلك يقولـون: إن أوامر الشرع الواردة في عصر النبي ﷺ، تختص بالموجودين، وإن من بعدهم تناوله بدليل(4).

(١) المستصفى ص٦٨، وشـرح الكوكب المنير ص١٦١، والتقرير والتحبير٢/ ١٥٧، وكشف الأسرار على البزدوي ١/ ١١٥.

(٢) ابن السبكي هو: الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السـبكي الشافعي، ولد سنة ٧٢٧هـ وقيل: ٧٢٨هـ وكان والده تقي الدين من كبار علماء عصره وأخذ عنه وعن غيره، وله: جمع الجوامع في أصول الفقه والدين، والأشباه والنظائر، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، بدأه والده ثم أكمله، ومثله الإبهاج شرح المنهاج وغيرها، توفي سنة ٧٧١هـ.
(انظـر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٩٥، والفتح المبين للمراغي ٢/ ١٨٤، والبدر الطالع للشوكاني ١/ ٤١٠).

(٣) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع- حاشية العطار ١/ ١٠٨- ١٠٩.

(٤) البحر المحيط ١/ ١٠٢.



وهــذه المسألة طويلة وخطـيرة في الاعتقاد، فإنهـا مؤسسة على إثبات الكلام النفسي ونفيه من جانب، وعلى القول بإثباته، فهل يسمى في الأزل أمرا ونهيا وخبرا؟

وقـد ذهب أكثر الأشاعرة إلى أنه يسمى، وذهب القلانسي منهم إلى عدم تسميته بذلك، وأنكروا عليه ذلك[١]، وليس هذا مناسبا للتطويل في المسألة أكثر من ذلك.

قــال أبو الخطاب الحنبلي في «الهدايـة»: وفائدة الخلاف: أنه إذا احتـج علينا بأمر أو خـبر يلزمنا على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا في عصـر النبي ﷺ موجودين من غير قياس إن قلنا: الأمر يتناول المعدوم، وإن قلنا: لا يتناوله فيحتاج إلى قياس أو دليل آخر لإلحاق الموجود في هذا الزمان بالموجود في ذلك الزمان[٢].

حتـى على القول القائـل بأنه مخاطب بدليل منفصـل عن الدليل الذي خوطب به الموجودون حال التنزيل، فإن مهمتنا هنا إثبات كونــه مكلفا حال وجوده مستوفيا شـروط التكليف، فالتكليف يعمــه، أما الدليل على عمومه لـه فمسألة أخرى، وقد عرض لها الأصوليون كذلك.

قــال الرازي: كل حكم يدل عليه بصيغة المخاطبة، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ [البقـرة: ٢١] فهـو خطاب مع الموجودين في عصر الرسول ﷺ.

وذلك لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل يدل على أن حكم من يأتي بعد ذلك كحكم الحاضرين؛ لأن الذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الوقت، ومن لم يكن موجودا في ذلـك الوقت لا يكون إنسانا ولا مؤمنا في ذلك الوقت، ومن لا يكـون كذلك لا يتناولـه الخطاب المتنـاول للإنسان والمؤمن.

فإن قيل: وما الذي يدل على العموم؟

قلنا: الحق أنه معلوم بالضرورة في دين محمد ﷺ[١].

وأنـه ﷺ متـى أراد التخصيص بـين كما قال لأبي بـردة بن نيار: «يجـزئ عنك ولا يجزئ أحـدا بعدك»، وخص عبد الرحمن بـن عوف بحـل لبس الحريـر، فحيث لا يتبـين التخصيص نعلم العموم[٢].

الوقفـة الخامسـة: عند قولـه: و لم يطرق أفكارهـم التأمل لمسألة الخـلاف في المفهوم لـه عموم يتحقق أم لا، إنـما يطرق أفكارهم سماع مواضع مواعظ الكتاب، والخوف من سريع الحساب شديد العقـاب، فهذه حالات خير القرون ولـو كان طالب العلم منهم يحتـاج إلى غيب متن أولا وقراءته علـى رسول الله ﷺ لفني أمره قبـل إدراك الغرض المقصود، وليس أضـر على بني آدم من جمع العلـم وترك العمل، وهـذا شأن راقـم الأوراق على أنه –والله– أضـاع الجميـع، فسبحان من وسع كل شـيء رحمة وعلمًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[٣].

الوقفة السادسة: عند قوله: إنما المراد قوة الفحص في طلب الحق ثم العمل عنـد الوصول إليه كما وقع لسلمان الفارسي ﷺ، فإنه أورثــه بذل نفسه في طلب الحق أن قــال رسول الله ﷺ: «سلمان منـا أهل البيت»[٤] و لم يكن من خبر سلمان ﷺ أنه نظر في قبول خبر الآحاد هل يقبل مع جهل الحال؟ وهل يجب العمل به؟ وهل يفيـد الظـن أم اليقين إن حفته القرائن؟ بـل كان من خبره ﷺ أنه كان أبوه من سدنة النار فأقامه في خدمة النار، فمر على النصارى المجاورين للفرس فأعجبه دينهم ولزمهم، فقيده أبوه، ففك القيد وخـرج إلى الشام، وسأل عن أعلـم النصارى ولزمه حتى مات، وانتقل إلى آخر، و لم يزل هكذا حتى صحب رجلًا صالحًا، فلما قـارب الموت قال لـه سلمان ﷺ: أوصني، فذكر لـه أنه قد أظل

(١) قال ابن السبكي: وابن كلاب على كل حال من أهل السنة ولا يقول هو ولا غيره ممـن له أدنى تمييـز: إن كلام الله هو الله، إنما ابن كلاب مع أهل السـنة في أن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها، ثم زاد هو وأبو العباس القلانسي على سائر أهل السنة، فذهبا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسـي، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال فألزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشـترك موجودا بغير واحد من خصوصياته (طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٢٢).

(٢) البحر المحيط ١/ ١٠٢.

(١) المحصول للرازي ٢/ ٦٣٤- ٦٣٥.

(٢) المحصول للرازي ٢/ ٦٣٦ وما بعدها (باختصار). وقد سبق تخريج الحديث.

(٣) مزالق الأصوليين ص٧٩- ٨٢.

(٤) أخرجــه الطبراني (٦/ ٢١٢، رقم ٦٠٤٠)، قال الهيثمي (٦/ ١٣٠): فيه كثير بن عبد الله المزني، وقد ضعفه الجمهور، وحسـن الترمذي حديثه، وبقية رجاله ثقات، والحاكم (٣/ ٦٩١، رقم ٦٥٤١).



زمـن نبي يبعث بديـن إبراهيم ﷺ ثم ساقه القـدر إلى المدينة على خبر طويل، وهـداه الله عز وجل فتطلب الوجـه الذي يريده الله وآمـن برسول الله ﷺ[1]، وما طرقت تلـك المعاني له ذهنا، وهذا الحرص على الحق مطلوب، وهو مذهب أهل البيت ﷺ والإمام أحمد بن حنبل وأهل الحديث والأئمة المجتهدين»[2].

ولمناقشته في هذا أقول:

أولا: إن صاحـب المزالق يستدل بقصة سلمان الفارسي في طلب الحـق وإنه ساعتها لم يبحث مسألة قبول خبر الآحاد هل يقبل مع جهل الحال؟ وهـل يجب العمل به؟ وهل يفيد الظن أم اليقين إن حفته القرائن؟ على عدم جواز بحثها منا الآن، وكأن فعل سلمان قبـل أن يسلم، بل بعضه كان قبـل أن يبعث رسول الله ﷺ دين لنا وحجـة علينا، وهذا استـدلال ساذج لم يخرج من روية ولا فكر صائـب. ولو كان هذا الاستدلال صحيحا فلم أعرض عنه علماء الإسـلام قديما وحديثا و لم ينتبه لـه إلا صاحب المزالق، ألم يلتفت إلـى ما ذكره هنا من قوله: «ثـم ساقه القدر إلى المدينة»؟ فهل إذا أراد الواحـد منـا أن يصل إلـى الحق أن يترك نفسـه حتى يسوقه القدر إلى الحق فيها؟ ثـم ما علاقة القصة فيما نحن بصدده؟ فإن جميع العلوم وفي مقدمتها علوم الشريعة بل ومعظم مسائل العلم بالمصطلحات الموجودة في كتب العلماء يمكن أن يقال فيها ذلك ويستـدل بالقصة على ترك هذه العلـوم وعدم طلبها منها، وهذا لم يقل به أحد.

ثانيا: المسائل التي ذكرها صاحب المزالق من قبول خبر الآحاد هل يقبـل مع جهل الحال؟ وهل يجـب العمل به؟ من مهمات العلم، ولـو فرضنا عـدم اعتناء العلمـاء بشأنها وخلو كتـب العلم منها لوجدنا خللا كبيرا وأسئلة في قبول الأخبار والعمل بالنصوص لا جـواب لها، وحيرة كبيرة لا قرار معها. وهل يفيد الظن أم اليقين إن حفته القرائن؟

(١) مسند أحمد بن حنبل ٥/ ٤٤١ رقم: (٢٣٧٨٨) عن عبد الله بن عباس، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

(٢) مزالق الأصوليين ص٨٣- ٨٦.

الوقفة السابعة: عند قوله: «ومعلوم أنه لا يعني الإنسان الاشتغال باسم المشترك إذا أطلق على معنييه هل هو قسم الحقيقة أم المجاز؟ وأي فائـدة تترتـب على هـذا في الدين؟! ولا يخلـو إما نفرض مسألة في دين الله فهذا لا يحسن منا إذا لم نف بالقدر الذي أمرنا بـه! فكيف نزيد عليه مع شدة التقصير فيما أوجب علينا ومباشرة ما نهينا عنه؟!»[1].

وأقـدم ببيـان نبذة عـن معنى الاشـتراك وأنواعه ومـا يشبهه من المعـاني وطرف عـن بعض أحكامه حتى تتبين لنـا فائدة بحثه في علم الأصول، فأقول:

يطلـق الاشـتراك في اللغة: علـى الالتباس. يقـال: اشترك الأمر: التبس، ويأتي الاشتراك بمعنى التشـارك، ورجل مشترك إذا كان يحدث نفسه كالمهمـوم: أي أن رأيه مشترك ليس بواحد، ولفظ «مشترك» له أكثر من معنى. قال ابن فارس: الشين والراء والكاف أصلانِ، أحدُهما يدلُّ على مقارنَة وخِلَافِ انفراد، والآخر يدلُّ على امتدادٍ واستقامة[2].

ويطلـق الاشتراك في عـرف العلمـاء: كأهل العربيـة والأصول والميزان «المنطق» على معنيين:

أحدهمـا: الاشـتراك المعنوي: وهو كون اللفـظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الأفراد، وبعبارة أخرى هو عبارة عما كان موجودا في محالّ متعددة كالحيـوان. والمعنوي يكفي فيه الوضع الواحد دون اللفظي؛ لأنه يقتضي الأوضاع المتعددة.

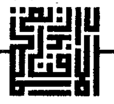
ثانيهمـا: الاشـتراك اللفظي: وهو كـون النظر المفـرد موضوعا لمعنيـين معا على سبيل البدل من غير ترجيح، وذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا. بمعنى: اتحاد اللفظ وتعدد المعنى. أو هو: ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير كالعين؛ لاشتراكه بين المعاني[3].

ومعنـى الكثرة: مـا يقابل القلة، فيدخل فيـه المشترك بين المعنيين فقـط، كالقـرء، والشفق، فيكـون مشتركا بالنسبـة إلى الجميع، ومجملا بالنسبة إلى كل واحد.

(١) مزالق الأصوليين ص٨٧.

(٢) مقاييس اللغة ٣/ ٢٠٥، ومختار الصحاح ص٣٥٤ «ش ر ك».

(٣) كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي ص١٦٥، ١٦٦.



والاشتراك بين الشيئين: إن كان بالنوع يسمى مماثلة، كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية؛ وإن كان بالجنس يسمى مجانسة؛ كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية؛ وإن كان بالعرض: إن كان في الكم يسمى مادة، كاشتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول؛ وإن كان في الكيف يسمى مشابهة، كاشتراك الإنسان والحجر في السواد؛ وإن كان بالمضاف يسمى مناسبة، كاشتراك زيد وعمرو في بنوة بكر، وإن كان بالشكل يسمى مشاكلة، كاشتراك الأرض والهواء في الكرية، وإن كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة، وهو ألا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك، وإن كان بالأطراف يسمى مطابقة، كاشتراك الإجانتين[1] في الأطراف[2].

واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على أحدهما ولا نزاع في صحته، وفي كونه بطريق الحقيقة. وقد يطلق ويراد به أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذاك. وهذا حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن؛ وقد يطلق إطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي وهذا هو محل الخلاف، وقد يطلق إطلاقًا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهم بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم، والفرق بينه وبين الثالث هو الفرق بين الكل الإفرادي والكل المجموعي وهو مشهور.

يوضحه أنه يصح أن يقال: كل الأفراد يرفع هذا الحجر، ويصح: كل الناس يعلم كل العلم، على هذا المعنى، ولا يصح: كل فرد. وهذا الرابع ليس من محل النزاع في شيء، إذ لا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا إن وجدت علاقة مصححة.

قال بعض المحققين: يجري العموم في المشترك المعنوي بلا خلاف، ولا يجري في اللفظ، فإن الاشتراك المعنوي بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء مختلفة، كاسم الحيوان يتناول الإنسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو التحرك بالإرادة، وكاسم الشيء يتناول البياض والسواد وغيرهما بمعنى اللونية، والاشتراك اللفظي بأن يكون اللفظ موضوعا بإزاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين.

والمشترك في اصطلاح الفقهاء اللفظ، فإنه مشترك فيه. والمعنى مشترك أو الأعيان.

والمشترك المعنوي وهو أن يكون المعنى مشتركا فيه فليس باصطلاح الفقهاء.

ولا يشترط في ثبوت الاشتراك في لفظ نقل أهل اللغة أنه مشترك، بل يشترط نقلهم أنه مستعمل في معنيين أو أكثر، وإذا ثبت ذلك بنقلهم فنحن نسميه مشتركا باصطلاحنا.

ورجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل في صيغته، وقد يكون بالتأمل في سياقه، وقد يكون بالتأمل في غيره.

ثم إن الإمام الشافعي يقول: يجوز أن يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد عن القرائن ولا يحمل عنده على أحدهما إلا بقرينة.

ومحل النزاع إرادة كل واحد من معنييه على أن يكون مرادا ومناطا للحكم، وأما إرادة كليهما فغير جائز اتفاقا.

وعند أبي حنيفة: لا يستعمل المشترك في أكثر من معنى واحد؛ لأنه إما أن يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز. والأول غير جائز؛ لأنه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللغة وكذا الثاني، إذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين، ويمنع كون الصلاة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] مشتركة بين الرحمة والاستغفار؛ لأنه لم يثبت عن أهل اللغة، بل هي حقيقة في الدعاء، ولأن سياق الآية إيجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي ﷺ، فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا. أما الحقيقي فهو الدعاء، فالمراد: الله يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي ﷺ، ثم من لوازم الدعاء الرحمة.

(١) الإجانتان: مثنى إجانة بالتشديد، وهي: إناء يغسل فيه الثياب، والإيجانة لغة فيه ثم استعير فأطلق على ما حول الغراس، فقالوا في المساقاة في العمل: على العامل إصلاح الأجاجين وأرادوا ما يحوط على الشجر كالحوض، قال النووي: الأجاجين ما حول المغارس محوط عليه يشبه الإجانة التي يغسل فيها. «تحرير ألفاظ التنبيه ص٢١٧، والتعاريف ص٣٥».

(٢) التعريفات ص٢٧٤، ٢٧٥.



فمن قال: إن الصلاة من الله رحمة أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة. وأما المجازي فكإرادة الخير ونحوه مما يليق بهذا المقام، والاشتراك لا يكون إلا باللفظة المشتركة والتوهم يكون بها وبغيرها من تحريف أو تبديل، والإيضاح يكون في المعاني خاصة، وهذا نوع اشتراك اللفظة.

واشتراك النكرات مقصود بوضع الواضع في كل مسمى غير معين، واشتراك المعارف في الأعلام اتفاقي غير مقصود بالوضع[1].

وأما قوله: «وإذا تأمل الناظر في هذه الحالة وجدها في كل الفنون، فإنه قد خلط ما لا حاجة فيه فيما مست إليه الحاجة».

فأقول: إن الحاكم في ذلك ما ذكره أهل العلم في مبادئ العلم، في موضوع العلم، ومسائله، فما كان داخلا في موضوعه، وتحقق فيه ضابط مسائله فهو من العلم، وما ليس كذلك ينظر فقد يكون من مصادر العلم أو من لواحقه، أو مما يعين على فهمه، أما هذا التعميم فإنه لا يفيد فائدة كبيرة؛ لأنه يفتح باب التشكيك في المصنفات المختلفة في العلوم، إذ يمكن أن يدعي أي مدع أن بابا ما ليس من هذا العلم، أو مسألة، وقد يتوهم متوهم أن مسألة ما ليس لها كبير فائدة في هذا العلم وأنها من الصواد عن التحصيل كما قال صاحب المزالق. وقد وقع ذلك لبعض المشتغلين بالأصول بل لبعض فحوله، لكن الحاكم على الجميع الضوابط المرسومة في هذا الصدد، وإلا فلو جمعنا كل ما قيل فيه: ليس من العلم الفلاني، لجردنا كثيرا من العلوم عن مسائل هي في صلبها أو مباديها أو من رياضاتها.

الوقفة الثامنة: عند قوله: «وقد ذكر جار الله -رحمه الله تعالى-[2] القدر المحتاج إليه من أراد فهم كتابه وهو مقدار عزيز الوجود واسع الدائرة قد لا يمكن الوصول إليه من الذكي المتفرغ الكامل، فكيف يبلغ إليه من هو كثير الاشتغال بارد الهمة بعيد الفهم، بل الوصول إلى ما وصل إليه كاد يتعذر».

لو أراد صاحب المزالق أن يفهمنا أن جار الله يريد أن يبين القدر المحتاج إليه من أراد فهم كتابه لعموم الناس فقد أخطأ وحمل كلام جار الله أكثر مما يحتمل، فالزمخشري لم يضع كتابه للعامة ولا للبطالين، وإنما وضعه لخاصة من أهل العلم، لا الطالب المبتدئ الذي يقنعه القليل، ومعلوم أن كتب العلم درجات، ويصلح للمبتدئ ما لا يصلح للمتوسط والمنتهي. فالذي يغوص لالتقاط الدرر لا بد له من شروط، والقانع يكفيه أن يسمع التفسير في درس علم أو يقرأ وجيزا كوجيز الواحدي، أو كتسهيل ابن جزي، أو مختصرا كالجلالين.

وللمتوسطين مثل تفسير القرآن العظيم لابن كثير، والمحرر الوجيز لابن عطية، وتفسير القرآن الجليل للنسفي وهو كالاختصار للكشاف، وأضواء البيان للشنقيطي، وفتح القدير للشوكاني.

وللمنتهين مثل جامع البيان للطبري، والجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، والتحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

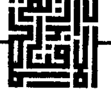
ثم يختلف الحال بحسب غرض الطالب فمَن غرضه المعاني عموما يصلح له مثل النكت والعيون للماوردي أو تفسير البغوي، أو تفسير القرآن العظيم لابن كثير. ومَن غرضه الأحكام عمد إلى كتب تفسير آيات الأحكام كأحكام القرآن لابن العربي، وأحكام القرآن للكيا الهراسي، وأحكام القرآن للجصاص، والمجموع عن الشافعي المسمى بأحكام القرآن أيضا. ومن غرضه التدقيقات اللغوية والنكات العلمية المتعلقة بكثير من علوم الشرع فعليه بالبحر المحيط لأبي حيان، ومفاتيح الغيب للفخر الرازي، وقلما يغني تفسير عن غيره وإلا فما فائدة اشتغال العلماء في كل عصر بالتفسير للقرآن الكريم.

فمثل الكشاف الذي استخرج العلماء ما فيه من اعتزاليات بالمنقاش، أو تدقيقات بيانية ولغوية تحتاج إلى ماهر في اللغة؛ ليدرك أبعادها ويسبر أغوارها، فمثل هذا الكتاب لم يوضع للمبتدئ.

ثم ما صلة كلام جار الله الزمخشري بمزالق الأصوليين، وهل ما ذكره الزمخشري في مقدمة الكشاف كلام أصولي يحاكم إليه

(١) الكليات (الاشتراك) ص١٦٥- ١٦٧.

(٢) سبق التعريف به.



الأصوليون ويوصف عملهم بالمزالق؟ إذ من المعلوم أن البيان التفصيلي لمعاني الآيات -أعني به معاني القرآن آية آية- ليس من عمل الأصولي، وعمل الأصولي بيان القواعد التي تحكم معرفة دلالات الألفاظ.

وأما قوله: «وهو مقدار عزيز الوجود واسع الدائرة قد لا يمكن الوصول إليه من الذكي المتفرغ الكامل». فليس بصحيح، فقد وصل إليه كثير من أهل العلم ويكفيك مثالا على ذلك ما كتبه علماء التفسير ممن أفاد إفادة مباشرة من الكشاف وغيره من تفاسير كالنسفي وليس متفرغا للتفسير بل هو الأصولي البارع صاحب المنار في أصول الحنفية وشرحه كشف الأسرار، وهو الذي شرح كتاب الحسامي وهو كتاب في الأصول للأخسيكثي الحنفي، وصاحب المختصر الفقهي البارع كنز الدقائق، والذي توفر على شرحه جهابذة الفقه الحنفي كابن نجيم في البحر الرائق، والزيلعي في تبيين الحقائق، ثم هو صاحب العقيدة النسفية.

وقوله: «فكيف يبلغ إليه من هو كثير الاشتغال بارد الهمة بعيد الفهم، بل الوصول إلى ما وصل إليه كاد يتعذر».

يجاب عنه بأن العلم لا يناله بارد الهمة كثير الاشتغال بعيد الفهم، وكيف يأسى صاحب المزالق على أمثال هؤلاء، وقد أكثر العلماء من بيان الشروط اللازمة لتحصيل العلم قديما وحديثا.

قال الإمام أبو يوسف: العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، وأنت إذ تعطيه كلك من إعطائه البعض على غرر»[1].

وقال يحيى بن كثير: «لا يستطاع العلم براحة الجسم»[2]. وكان التقي ابن تيمية يقرأ في الآية الواحدة مائة تفسير ثم يذهب إلى مسجد عتيق فيمرغ وجهه في التراب ويقول: « اللهم يا مفهم سليمان فهمني».

وقال سفيان الثوري: لا يجمع فهم القرآن والاشتغال بالحطام في قلب مؤمن أبدا[3].

(١) تاريخ بغداد ١٤/ ٢٤٩ ط/ دار الكتب العلمية.
(٢) أخرجه مسلم (٦١٢).
(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٦.

وقال ذو النون المصري: أبى الله عز وجل إلا أن يحرم قلوب البطالين مكنون حكمة القرآن[1].

والشروط التي وضعها الزمخشري لمحصل علم التفسير قال بمثلها غيره من العلماء -بغض النظر عما في الكشاف نفسه-.

قال الزركشي: ولهذا كان سهل بن عبد الله يقول: لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه في آية من كتابه؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه. وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه. وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فُهُومٌ مُحْدَثَةٌ مَخْلُوقَةٌ. ولما كانت علوم القرآن لا تنحصر، ومعانيه لا تستقصى، وجبت العناية بالقدر الممكن[2].

ووضع الأصوليون شروطا للمجتهد كثيرة، بعضها يتعلق بشخصه وبعضها علمي يتعلق بما حصله من علم، وبعضهم المحتاط المتشدد، وبعضهم المقتصد بحسب ما تحرر لديه مما يحقق المقصود.

قال أبو إسحاق: ومن كان موصوفا بالبلادة والعجز عن التصرف، لم يكن من أهل الاجتهاد.

قال الغزالي: إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ككلامه في مسألة سمعها فليس بفقيه[3].

أما معرفتها تفصيلا فمحله غير هذا، إذ مقصودٌ هنا بيان أن اشتراط الشروط لتحصيل العلم والاجتهاد أمر حتم لا بد منه حتى لا يلج أمرا إلا أهله، ولا يتخوض في العلم من لا يحسن.

فاشتراط الزمخشري ليس بدعا، وإنما يقصد منه وضع الشيء في موضعه وحتى لا يغتر قليل البضاعة فيظن نفسه مفسرا أو مجتهدا في التفسير.

وقوله: «ومن أراد تحقيق هذا طالع خطبة «الكشاف» لينظر ما حصل له بنهاية ما وقف عليه بعد هذا التعب أن يعرف ما في الآية من الحقيقة والمجاز، وأما القرينة الصارفة وما حوته من أقسام

(١) البرهان للزركشي ١/ ٧.
(٢) البرهان للزركشي ١/ ٩.
(٣) تشنيف المسامع ٤/ ٥٦٦.



الاستعارة إلى غير هذا من دقائق المعاني التي تذهل اللب اللبيب ويتخيل الناظر لها أنها ترتقص لها الجمادات».

وأقول: مع أن الكلام هنا بعيد عن علم الأصول، فهو يتكلم على مزالق علم الأصول ويمثل بالكشاف للزمخشري وما كتبه في مقدمة الكتاب، وفي كل علم كتب كثيرة منها ما هو صالح للمبتدئ، ومنها ما يصلح للمتوسط، ومنها ما لا يصلح إلا للمنتهي، والذين كتبوا في العلوم منهم النقلة، ومنهم المحققون، ولا يصلح أن يجمع كل هذا ويحكم عليه بحكم واحد أبدا، وإلا جافينا الحقائق وكان خطؤنا أكثر من صوابنا.

ثم إن قوله: القرآن حمال ذو وجوه، لكن السلف الأول إذا مرت بأحدهم الآية أكسبته معانيها الغرض المقصود، وإذا جمع مثلًا قول الحق جل شأنه: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤] يفهم من هذا حقارة الدنيا والتزهيد والترغيب عنها، ويتفكر في قوله: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]، والمعنى المطلوب هو الذي يتأوه له السامع إذا قرع صماخ أذنه، وهذا التأوه على قدر إيمان العبد وخوفه من الله ورجاه له، والله سبحانه يقول: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧] وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨] وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]، ولو كان من أراد فهمه كلف قراءة المطول وحاشية الشلبي وتحقيق الأطول لذهب عمره قبل الوصول إلى الموصل.

والفهم الذي أشار إليه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله: «أو فهم يعطيه الله لرجل في القرآن» إنما المراد أن يأتمر بأوامر الله الظاهرة، فيعمل بها وتبقى ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾ [الحج: ٢] فيعلمه الله واسطة التقوى ويجعل له فرقانًا يفرق به بين الحق والباطل، وليس المراد به تعرف الاستعارة التبعية التخيلية، فهذه أسماء لجمل اصطلح عليها علماء البيان، فمعرفتها زيادة في كمالات الإنسان وإبراز معان يتروح لها الفكر، إلا أن العمل بما علم الإنسان أفضل قائد للثمرة المطلوبة، والضالة المنشودة.

وهذا البحث مع من يطلب العلم يريد به النجاة، وأما من يجعل هذا ذريعة إلى ترك قراءة العلم والعمل بما حصل له فهذا مذموم عند كل عاقل، فإنها قالت الحكماء: «الإنسان إنسان بالقوة إذا لم يجهل جهلًا مركبًا كان حيوانًا وإلا فإن علم كان إنسانًا».

فأما المتشاغل بالبطالة المنفق ساعاته في اللذات، المستفرغ وسعه في المحال، فهو أبعد عن الخطاب، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وأرفع من هذا رتبة من شغل نفسه بالعلم ولكنه يقرؤه جمعًا لخصال الكمال ومحبة لمعالي الأمور لا لطلب النجاة، وأقبح حالًا من الأولين من قرأ العلم لطلب دنيا، والأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى[1] والله سبحانه متولي السرائر»[2].

فكل ما ذكر في هذا النقل خارج عن محل البحث وإشغال بما ليس من أصول الفقه، فمنه ما يتعلق بعلم السلوك، ولا كلام لنا فيه، ومنه ما يتعلق بعلم البلاغة ككلامه في قراءة المطول وحاشية الشلبي وتحقيق الأطول، وهذا الانتقال معيب عند أهل البحث والمناظرة.



(١) أخرجه البخاري (١/ ٣، رقم ١)، ومسلم (٣/ ١٥١٥، رقم ١٩٠٧)، ومالك في رواية محمد بن الحسن (ص ٣٣٨، رقم ٩٨٣ طبعة دار ابن خلدون)، وأحمد (١/ ٢٥، رقم ١٦٨)، من حديث عمر بن الخطاب.

(٢) مزالق الأصوليين ص٩٤- ٩٧.



المبحث الثالث

دعواه ذكر الأصوليين تقريب الأصول مجردا عن الدليل والرد عليه

قال صاحب المزالق: ومن مزالق الفن: أنه قد قرب جماعة للطلبة الفن، ثم ترسم معانيه وقواعده عنده ويجزم أنها الحق، فتراه يتعصب مع أهل تلك المقالة جزافًا، وربما اجتمع طالبا علم، كل واحد منهما قد أخذ عن أهل بلد كتابًا مجردًا عن الأدلة، وخاصم الآخر من دون نظر إلى دليل، ولا إلى أن أهل الفن حرموا التقليد فيه، فيقع من هذا ضرر عظيم أيسره قادحًا لهما في تلك المسائل. وأكثر من يدعي العلم ويأخذ عن العلماء من هو بهذه المثابة، ومن هنا تتأسس العداوات، وترى طالب العلم إنما يتطلب الدليل ليشيد أركان مقالة لا ليتبع الحق به، وهذا خلل عظيم وهو يظهر من كلام المؤلفين، وهم في هذه الورطة العظيمة إلا من عصمه الله وقليل ما هم[1].

ولي مع هذا النص عنه وقفات:

الوقفة الأولى: عند قوله: «إنه قد قرب جماعة للطلبة الفن، ثم ترسم معانيه وقواعده عنده ويجزم أنها الحق، فتراه يتعصب مع أهل تلك المقالة جزافًا».

أولا: الجزم بالترجيح والتعصب لأهل المقولات الأصولية دون دليل ليس من دأب أهل الأصول لا في المختصرات ولا في المطولات، فها هو المنهاج للإمام ناصر الدين البيضاوي مشحون بأدلة الموافقين والمخالفين، ومثله مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، والروضة القدامية، ومختصرها المسمى بالبلبل لنجم الدين الطوفي، وأصغر من هذا كله كالنبذ للإمام أبي محمد بن حزم لم يخل من الأدلة على ما رآه مؤلفه.

وما كان من المختصرات عاريا عن الاستدلالات كالورقات فإنما وضعه صاحبه إمام الحرمين الجويني للمبتدئين؛ لتعريفهم بهذا العلم مختصرا بما لا يشق عليهم، بدليل ما في كتبه الأخرى من الأدلة المتكاثرة في المسألة الواحدة في كتابه البرهان في أصول الفقه، والمقصود منه التعريف بمصطلحات العلم وتقسيماته بلغة سهلة قريبة، بل إنه ليعرض عن الحدود إلى الرسوم لمناسبة الرسوم للمبتدئين، أما الحدود فلاعتدادها بالذاتيات تناسب المنتهين أو المشتغلين بالفن؛ فلذا تجده يعرض عنها في الورقات، ثم إنه لا يعنى بذكر الخلافيات كما هو واضح لمن تدبره، واهتم الشارحون له بإيراد الأدلة على ما يكون فيه خلاف؛ لذا نقول: ليس هناك شيء من الجزاف قط في عمل الأصوليين وتصانيفهم، كيف والمصنفون في العلوم الأخرى يترسمون خطاهم وينهجون نهجهم، لا في المعالجة للمسائل فحسب بل في التقاسيم والتسميات.

وخذ لذلك مثلا بكتاب مجرد عن الاستدلالات وهو «جمع الجوامع» للإمام تاج الدين بن السبكي. فصاحبه اعتنى بذكر التعاريف والتقاسيم والآراء وبيان المختار عنده دون ذكر الأدلة، ولا يعني هذا مجازفة في الترجيح بدليل ذكره أدلة متكاثرة على كل قول ذكر في شرحيه على المنهاج ومختصر ابن الحاجب، بل إنه صرح بأنه أودع في كتابه جمع الجوامع زبدة ما في هذين الشرحين له، وهما: الإبهاج شرح المنهاج وهو استكمال لما بدأه والده في هذا الشرح حيث شرحه إلى مقدمة الواجب، والثاني: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب.

ثانيا: نقده المبهم الذي لم يقم عليه شواهد، وهذا كثير في هذا الكتاب، وقد صرح العلماء الأماجد بأن النقد الإجمالي لا يقبل حيث قال: «إنه قد قرب جماعة للطلبة الفن، ثم ترسم معانيه وقواعده عنده ويجزم أنها الحق، فتراه يتعصب مع أهل تلك المقالة جزافًا» ولم يذكر لنا مثالا لهؤلاء، ولا مثالا لما تعصب فيه جزافا.

الوقفة الثانية: مع قوله: «وربما اجتمع طالبا علم، كل واحد منهما قد أخذ عن أهل بلد كتابًا مجردًا عن الأدلة، وخاصم الآخر من دون نظر إلى دليل، ولا إلى أن أهل الفن حرموا التقليد فيه».

فهذا الذي يعيبه صاحب المزالق من التعصب للأقوال والأشخاص من غير دليل لا نجد مثل علم الأصول في علاجه والمنع منه، إذ من فروع علم الأصول ما يتعلق بالجدل الأصولي حتى سماه

(١) مزالق الأصوليين ص٦٢، ٦٣.

نجم الدين الطوفي: أصول فقه خاص[1] وصاحب المزالق يعيب إدخال مثل هذه المباحث في أصول الفقه لارتباطها بعلم الكلام وعلم المنطق.

وإليك طرفا من جهود العلماء في ذلك؛ ليتبين لك عظمة هذا العلم وأن ما ينتقده بعض النقاد هو عين ما ينبغي أن يمدح به هذا العلم.

وأدب البحث: هو علم يوصل به إلى كيفية الاحتراز عن الخطأ في المناظرة، وموضوعه المناظرة، إذ يبحث فيه عن أحوالها وكيفياتها.

وينبغي أن يعلم أولا: أن المعلل ما دام في تقرير الأقوال والمذاهب، وتحرير المباحث لا يتجه عليه، ولا يطلب منه شيء سوى تصحيح النقل، وتصريح أن فلانا قال كذا في كذا إن طولب به، فإذا شرع في إقامة الدليل على ما ادعاه يتجه عليه طريق المناظرة.

وكلام المناظرين إما أن يقع في التعريفات أو في المسائل، ولكل أحكام مذكورة في كتب آداب البحث والمناظرة.

وعليه فالمخالفات التي يذكرها صاحب المزالق لا محل لها هنا، فإن علم الأصول قد ضبطها وبين ما يجب على كل طرف من طرفي المناظرة، ومتى يسأل؟ ومتى يجيب؟ وكيف يسأل؟ وكيف يجيب؟ والحالات التي يمنع فيها من توجيه السؤال... إلخ ما في هذا الفن الذي أفاد منه الأصوليون أيما إفادة وألفوا فيه مصنفات أصولية خاصة.

جهود الأصوليين في هذا الباب:

لأصول الفقه دور في ترسيخ أدب الحوار والمناظرة، قال الإمام الشافعي: ما ناظرتُ أحدًا قط إلا أحببتُ أن يوفَّق أو يسدد أو يُعان ويكون له رعاية من الله تعالى وحفظ، وما ناظرتُ أحدًا إلا و لم أُبالِ بيَّنَ الله تعالى الحق على لساني أو لسانه[2].

وأدب الحوار موضوع تكثر مخالفته كما يكثر الكلام فيه، يعني أن الكلام في أدب الخلاف ووجوب مراعاته من الناحية الأخلاقية المجردة ومن الناحية الإجرائية الأخرى.

(١) علم الجذل في علم الجدل للطوفي ص٤.

(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم ٩/ ١١٨.

ومع هذا كثرت مخالفة هذه الآداب والقواعد الحاكمة للحوار بين مختلفين، فيلجأ بعض الأطراف إلى الخروج عن الموضوعية تعمد إحراج الطرف الآخر وتسفيه رأيه. وترى كل طرف يحب الاستعلاء والظفر ولو بغير الحق.

تحيز الطرف المجري للحوار إلى إحدى الفكر فينصرها أو يعطي الطرف المتبني لها حظًّا وافرًا من الكلام والوقت أو مساعدته.

ومن الآداب التي تجب مراعاتها: قال الخطيب البغدادي: ينبغي للمجادل أن يقدم على جداله تقوى الله تعالى؛ لقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ﴾ [النحل: ١٢٨] ويخلص النية في جداله بأن يبتغي به وجه الله تعالى، وليكن قصده في نظره إيضاح الحق وتثبيته دون المغالبة للخصم، وليرغب إلى الله في توفيقه لطلب الحق فإنه تعالى يقول: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ويستشعر في مجلسه الوقار ويستعمل الهدي[1] وحسن السمت[2] وطول الصمت إلا عند الحاجة إلى الكلام، وينبغي أن لا يتكلم بحضرة من يشهد لخصمه بالزور أو عند من إذا وضحت لديه الحجة دفعها و لم يتمكن من إقامتها، فإنه لا يقدر على نصر الحق إلا مع الإنصاف وترك التعنت والإجحاف، ولا يرفع صوته في كلامه عاليا فيشق حلقه ويحمي صدره ويقطعه، وذلك من دواعي الغضب، ولا يخفي صوته إخفاء لا يسمعه الحاضرون فلا يفيد شيئا، بل يكون مقتصدا بين ذلك، ويجب عليه الإصلاح من منطقه وتجنب اللحن في كلامه والإفصاح عن بيانه، فإن ذلك عون له في مناظرته، ألا ترى إلى استعانة موسى بأخيه عليهما السلام حيث يقول: ﴿ وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرۡسِلۡهُ مَعِيَ رِدۡءًا يُصَدِّقُنِيٓ ﴾ [القصص: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةً مِّن لِّسَانِي ﴾ [طه: ٢٧]، وينبغي له أن يواظب على مطالعة كتبه عند وحدته ورياضة نفسه في خلوته بذكر السؤال والجواب،

(١) الهدي: السيرة والهيئة والطريقة.

(٢) والسَّمْت: الطريق الواضح والمراد هنا عبارةٌ عن الحالة التي يكونُ عليها الإنسانُ من السَّكينة والوَقار، وحُسْن السِّيرة والطَّريقة واستقامةِ المَنْظر والهيئة، المعجم الوجيز (س م ت) ص ٣٢٠.



وحكاية الخطأ والصواب؛ لئلا ينحصر في مجالس النظر إذا رمقته أبصار من حضر، ولا يكون رخي البال قصير الهمة، فإن مدارك العلم صعبة لا تنال إلا بالجد والاجتهاد، ولا يستحقر خصمه لصغره فيسامحه في نظره، بل يكون على نهج واحد في الاستيفاء والاستقصاء؛ لأن ترك التحرز والاستظهار يؤدي إلى الضعف والانقطاع، وينبغي أن لا يكون معجبا بكلامه مفتونا بجداله، فإن الإعجاب ضد الصواب ومنه تقع العصبية، وهو رأس كل بلية، وإذا وقع له شيء في أول كلام الخصم فلا يعجل بالحكم به، فربما كان في آخره ما يبين أن الغرض بخلاف الواقع له، فينبغي أن يثبت إلى أن ينقضي الكلام، وبهذا أدب الله تعالى نبيه ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤] ويكون نطقه بعلم وإنصاته بحلم ولا يعجل إلى جواب ولا يهجم على سؤال، ويحفظ لسانه من إطلاقه بما لا يعلمه ومن مناظرته فيما لا يفهمه، فإنه ربما أخرجه ذلك إلى الخجل والانقطاع فكان فيه نقصه وسقوط منزلته عند من كان ينظر إليه بعين العلم والفضل ويحرزه بالمعرفة والعقل، والعرب تقول: عيي صامت خير من غبي ناطق[١].

ومن هنا تتكون ملكة النقد البناء على أسس صحيحة، وأول هذه الأساسيات: طرح تساؤلات بطريقة صحيحة.

تكوين ملكة النقد البناء من خلال عرض المعاني الأصولية:

أولا: أول لبنة في بناء تكوين ملكة النقد البناء عند الأصوليين هذه القاعدة: لا عصمة لأحد بعد الرسول ﷺ. وهذه القاعدة قديمة وتوارثها العلماء جيلا بعد جيل يرددونها ويؤكدون عليها، قال السبكي: فما أحسن ما قال ابن عباس رضي الله عنه: «ليس أحد بعد النبي ﷺ إلا ويؤخذ من قوله ويترك» وأخذ هذه الكلمة من ابن عباس مجاهد، وأخذها منهما مالك رضي الله عنه واشتهرت عنه[٢] وعن مجاهد قال: ليس من أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ[٣]. وعن الحاكم بن عتيبة قال: ليس أحد من خلق الله تعالى إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ[١]. وتبعهم مالك على هذه المقولة، قال الشاطبي: وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك: ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ[٢]. ونقلها بعد أبو شامة في مختصر المؤمل[٣].

ثانيا: وقد قرر الأصوليون قاعدة أخرى مبتناة على القاعدة السابقة وهي: أنه لا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ. واتباع الشخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق[٤].

ومن تطبيقات ذلك: ما جاء أن رجلا قال للقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق: عجبا لعائشة، كانت تصلي في السفر أربعا ورسول الله ﷺ كان يصلي ركعتين، فقال يا ابن أخي: عليك بسنة رسول الله ﷺ حيث وجدتها، فإن من الناس من لا يعاب.

وعن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه، قال عمر بن الخطاب: إذا رميتم الجمرة بسبع حصيات وذبحتم وحلقتم فقد حل لكم كل شيء إلا الطيب والنساء. قال سالم: قالت عائشة: أنا طيبت رسول الله ﷺ لحله قبل أن يطوف بالبيت، قال سالم: فسنة رسول الله أحق أن تتبع.

قال ابن حزم: فنحن نسألهم أن يعطونا في الأعصار الثلاثة المحمودة –عصر الصحابة وعصر التابعين وعصر تابعي التابعين– رجلا واحدا قلد عالما كان قبله، فأخذ بقوله كله و لم يخالفه في شيء[٥].

ثالثا: عادتهم المستمرة في مناقشتهم للأدلة، وهذه لا يخلو منها مصنف في الأصول قديما وحديثا، بل لا تكاد تخلو منه مسألة.

(١) الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٣٤- ٢٥٩ باختصار.
(٢) فتاوى السبكي ١/ ١٣٨.
(٣) الإحكام لابن حزم ٦/١٤٥.

(١) الإحكام لابن حزم ٦/ ٣١٧.
(٢) الموافقات ٤/ ١٦٩.
(٣) مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول لأبي شامة ص٦٥.
(٤) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/ ٢٠٧.
(٥) الإحكام لابن حزم/ ٢٩١.



ومن عباراتهم: هذا الدليل في غير محل النزاع. أو: في محل النزاع ولكنه حجة على المستدل. ومنها: ولقائل أن يقول...؛ وبالنسبة للأجوبة على المناقشات، فالجواب غير المرضي حتى لو كان في صالح المؤلف ينتقده؛ لأنه يزنه بميزان نقد الآراء وليس ميزان المذهبية.

رابعا: الاعتراف بقوة دليل الخصم وإن كان القول غير مرضٍ لدى المؤلف ولم يرجحه، فالطوفي في مسألة أقل الجمع يرى أنه ثلاثة وهو قول الجمهور، ولا يرى قول أقل الجمع اثنان وهو محكي عن المالكية، وهو قول داود وبعض الشافعية والنحاة، وهو لا يرجح هذا القول، وقد استدل للقول الأول بأدلة سماها وجوها، وعرض اعتراضات أصحاب القول الثاني عليها، فالاعتراض على الوجه الأول قال عنه: وهذا سؤال قوي على هذا الدليل[1].

خامسا: الاعتراف بقوة رأي مخالف لمذهبه وترجيح قوله.

هذا كله بالتراكم يكون ملكة في النقد عالية وتستقر عدة قوانين وآداب. من هنا نعلم مدى الحاجة إلى ضوابط وكوابح تضبط المناظرة وتضع القوانين الحاكمة لكل واحد من المتناظرين أو المتباحثين، ولا يحصل ما رآه صاحب المزالق شائعا بين أفراد المتعلمين بل ومن فوقهم، حيث قال: «وربما اجتمع طالبا علم، كل واحد منهما قد أخذ عن أهل بلد كتابًا مجردًا عن الأدلة، وخاصم الآخر من دون نظر إلى دليل، ولا إلى أن أهل الفن حرموا التقليد فيه، فيقع من هذا ضرر عظيم أيسره قادحًا لهما في تلك المسائل. وأكثر من يدعي العلم ويأخذ عن العلماء من هو بهذه المثابة، ومن هنا تتأسس العداوات، وترى طالب العلم إنما يتطلب الدليل ليشيد أركان مقالة لا ليتبع الحق به، وهذا خلل عظيم، وهو يظهر من كلام المؤلفين وهم في هذه الورطة العظيمة إلا من عصمه الله، وقليل ما هم[2].

وبالنسبة لاتباع الحق إذا ظهر ونبذ العصبية المقيتة فقد حاربها الأصوليون أشد المحاربة، فبعض النفوس تحب المخالفة ولو عن طريق الجري وراء الشاذ من الأفكار والأقوال، وذلك ضعف في النفس ويؤدي إلى انحراف في الفكر، حيث يتبنى أصحاب هذه النفوس الآراء المخالفة للغير بغض النظر عن مدى صوابها وخطئها، ليس حب المخالفة إلا للشهرة، فيتبنون الآراء الشاذة والتي تخالف ما عليه عامة الناس، فإذا قال قائل: صلاة الضحى سنة. قال لك: يرى ابن عمر أنها بدعة ويحصب من يصليها بالحصى، ويقول: بدعة بدعة. وقد قالت عائشة: ما رأيت رسول الله ﷺ يصليها قط. وإذا قلت: يسن صلاة الاستسقاء عند القحط، قال لك: أنكر سنيتها أبو حنيفة، والوارد إنما هو الدعاء فقط. إنها المشاغبة فحسب وليس البحث عن الصواب والحقيقة.

وبالمقابل قد يحجم نفر من الناس عن إظهار ما يرونه صوابًا خشية أن يوصفوا بوصف «خالف تعرف».

والذي أراه صوابًا ألا يجري الإنسان وراء قول وإظهاره إلا إذا كان يراه صوابًا مع تقديره واحترامه لوجهة النظر المخالفة ما دام لها وجه من الصواب، وأن لا يخالف الإنسان برأيه ومذهبه علماء بلد في فتاويهم ما دام لقولهم وجه ولهم دليل، وهم أعلم الناس بمكانهم، وإظهار مخالفتهم قد يكون فتنة إلا إذا جافوا وظلموا البرهان واعتسفوا وأفهموا الناس أحادية صوابهم واتفاق العلماء عليه، فيجب التنبيه فقط.

إن الرغبة في المخالفة يصد الإنسان كثيرًا عن البحث عن الحقيقة ولا يرى إلا وجه العيب والخلل والقصور.

البحث عن الحقيقة والتجرد من التعصب منهج أصولي قديم:

قال الإمام الشافعي: ما ناظرتُ أحدًا قط إلا أحببتُ أن يوفَّق أو يسدد أو يُعان ويكون له رعاية من الله تعالى وحفظ، وما ناظرتُ أحدًا إلا ولم أُبالِ بيَّنَ الله تعالى الحق على لساني أو لسانه، وعن عبد الله بن سوار قال: بلغني أن الشافعي قال: ما ناظرت أحدا فأحببت أن يخطئ[1].

ومنهج المتكلمين يبرز هذا المعنى، فإن من سماته: تقرير القواعد بأدلتها تقريرا تجريديا نظريا بعيدا عن تأثير الفروع

(1) شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٩١.
(2) مزالق الأصوليين ص٦٢، ٦٣.

(1) حلية الأولياء لأبي نعيم ٩/ ١١٨.



الفقهية[1] وهذا أبعد ما يكون عن التعصب والدخول إلى البحث العلمي بأحكام مسبقة، وهو آفة كبرى في منهجية البحث.

ومن يدرس موقف الأصوليين من التمذهب وحكمه وجواز الانتقال من مذهب إلى آخر، وأولى منه مِنْ رَأْيٍ إلى غيره، وتحذير المجتهدين أتباعهم من اتباعهم إذا ظهر الدليل على خلاف قولهم، بل ورجوع الأئمة أنفسهم عن أقوال قالوها، والأصل الذي قامت عليه المناظرات والمباحثات وهو الوصول إلى الحق لا غير -يدرك مدى تجرد علماء الإسلام للحق أيا كان.

ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك[2] بيان عملي لا مجرد شعارات.

وعن أبي نعيم بسنده عن أبي مسهر يقول: سأل المأمون مالك بن أنس: هل لك دار؟ فقال: لا. فأعطاه ثلاثة آلاف دينار، وقال: اشتر لك بها دارا. قال ثم أراد المأمون الشخوص وقال لمالك: تعال معنا، فإني عزمت أن أحمل الناس على الموطأ كما حمل عثمان الناس على القرآن، فقال له مالك: ليس إلى ذلك سبيل، وذلك أن أصحاب النبي ﷺ افترقوا بعده في الأمصار فحدثوا، فعند كل أهل مصر علم، ولا سبيل إلى الخروج معك... وهذه دنانيركم فإن شئتم فخذوها وإن شئتم فدعوها[3].

ومن المفاخر ما كتبه الإمام ابن تيمية عن مذهب أهل المدينة: «صحة أصول مذهب أهل المدينة» وهو حنبلي الأصل، وإن كان مجتهدا[4].

وقد أنصف علماؤنا وهم يترجمون لعلماء في غير مذاهبهم، بل ربما خالفوهم في بعض مسائل الاعتقاد ومع ذلك أنصفوهم[5]. وقد روى البخاري عن بعض الخوارج والشيعة[6].

(1) مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه د/ مسعود بن موسى فلوسي ص٨٩.
(2) الموافقات ٣/ ٣٢٩.
(3) حلية الأولياء ٦/ ٣٣١.
(4) انظر هذه الرسالة في مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٩٤.
(5) انظر على سبيل المثال: ترجمة أبي الحسن الأشعري للذهبي، وابن العماد الحنبلي.
(6) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١١/ ٣٤٦، وتاريخ الإسلام ١/ ٢٣٢١.

ثم انظر قول علي بن المديني في أبيه من جهة الرواية، وقد سئل علي عن أبيه فقال: سلوا غيري، فلما عادوا أطرق ثم رفع رأسه فقال: هو الدين، ضعيف[1].

أما ادعاؤه أن أهل الفن «أصول الفقه» حرموا التقليد فيه، فهذا صحيح لكن ليس من الجهة التي يتحدث عنها صاحب المزالق، فإنه يحرم التقليد مطلقا ويوجب الاجتهاد على كل المكلفين.

وإنما منع التقليد في أصول الفقه من الأصوليين القائلون بأن مسائل أصول الفقه قطعية، وصاحب المزالق لا يقول ذلك، بل يقول معظمها ظنية ومختلف فيها، والقائل بهذا لا يتجه منه القول بتحريم التقليد.

قال في البحر المحيط فيما يتعلق بالمسائل الأصولية: ككون الإجماع حجة، وكون القياس وخبر الواحد حجة، وكالخلاف في اشتراط انقراض العصر في الإجماع، وفي الحاصل عن اجتهاد، ومنه اعتقاد كون المصيب واحدا في الظنيات. قال الغزالي: فهذه المسائل وأدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم مخطئ.

وقال أبو الحسين في «شرح العمد»: لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد مصيبا، بل المصيب واحد، بخلاف الفقه في الأمرين، قال: والمخطئ في أصول الفقه يلحق بأصول الدين. كذا قال و لم يحك فيه خلافا.

قال القرافي: وقد خالف جماعة من الأئمة في مسائل ضعيفة المدارك، كالإجماع السكوتي، والإجماع على الحروب ونحوهما فلا ينبغي تأثيمه؛ لأنها ليست قطعية، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول: العرض يبقى زمانين أو بنفي الخلا وإثبات الملا وغير ذلك[2].



(1) تهذيب التهذيب ٥/ ١٥٣.
(2) البحر المحيط ٢/ ٢٨٠- ٢٨١.



المبحث الرابع

رأيه في القدر المحتاج إليه في الأصول والرد عليه

قال صاحب المزالق: وأما القدر المحتاج إليه من فن الأصول فهو يصل إليه طالبه بدون هذه المفاوز التي يفنى العمر قبل بلوغ الغرض المقصود بها، بل هي من الصواد عن المطلوب، فإن الطالب إذا قيل له: إن العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق، وبني على أنه إنما يقع في الأصول على هذا القدر، اختل عليه من أول مسألة يجد فيها الخلاف، فإنه يختار بعض القائلين نقيض ما يختاره الآخر، وكلهم قد حد العلم بأنه المطابق للواقع، فأحد القولين غير مطابق، وكل واحد قد استدل ويدعي أن اعتقاده هو المطابق، وأكثر مسائل الأصول الاختلاف فيها على أقوال عديدة، والقدر المحتاج إليه هو المجمع عليه، وهو الاستدلال بالكتاب والسنة، وأما طول الاشتغال بالخلافات، وإثبات النتائج والمقدمات، والنظر فيما لا يحتاج إليه العبد فهو وإن حصلت به فائدة فينبغي الاقتصار على قول يفتقر إليه الناظر للذة العظيمة التي لا توجد في النفس مقامات الدني، والذخائر التي تعز على الملوك لكنها ليست مثل ذخيرة العمل. وإذا اقتصرت إلى الذخائر لم تجد ذخرًا يكون كصالح الأعمال، ولا تَقَاوَمَ شيء لذة الطاعات، وأما هذه الفنون فإن شرفها ولذتها إنما هو بواسطة انتسابها إلى خدمة كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ على أن البدر -عافاه الله تعالى- قد ذكر أن تقسيم العلماء -رحمهم الله- العلم إلى أصول وفروع أمر مبتدع وصدق -حماه الله-؛ فإنه إنما نشأ منه أمور لم تكن على عهده ﷺ بل كان الصحابة رضي الله عنهم إذا حفظ أحدهم: «إنما الأعمال بالنيات»[1] نفعه خيرًا مما ينفعنا «جواهر التحقيق» واستمر السلف على هذا وتبعهم جم من الخلف، وجاء ضمام رضي الله عنه إلى رسول الله ﷺ وبين رسول الله ﷺ أنه إن صدق أفلح[2]. ومن عرف كتب الحديث علم أن الأمر يسير في العلم وأن العمدة العمل، وهذا اغتراب الدين، فقد قال ﷺ: «بدأ الدين غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ»[1] فإنه يستغرق العمر بعض فن من فنون الاجتهاد والتي ذكرت أن الطالب يحتاج إليها»[2].

ولي مع النص السابق وقفات:

الوقفة الأولى: لم يذكر صاحب المزالق لنا شيئا ذا بال عن القدر المحتاج إليه من فن الأصول، سوى أنه يسيرٌ يوصل إليه بلا تعب شديد. وأن القدر المتفق عليه من علم الأصول كاف في تحقيق المقصود، وهذا القدر أيضا غير متفق عليه، وأن الذين اشترطوا في أصول الشريعة القطعية كالجويني والشاطبي وغيرهما خاضوا في المسائل التي عابها صاحب المزالق، والبرهان موجود بين أيدينا فيه كل المسائل التي قال صاحب المزالق: إنها ليست من الأصول، وإنها من الفضول، وكذا الشاطبي في الموافقات لم يقف عند المتفق عليه.

الوقفة الثانية: قوله: «فإن الطالب إذا قيل له: إن العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق وبني على أنه إنما يقع في الأصول على هذا القدر اختل عليه من أول مسألة يجد فيها الخلاف، فإنه يختار بعض القائلين نقيض ما يختاره الآخر، وكلهم قد حد العلم بأنه المطابق للواقع، فأحد القولين غير مطابق».

أقول: كلامه هنا مخالف لما ذكره في أول الكتاب من اختلاف الأصوليين في حد العلم حيث قال: «وإذا تأمل الناظر تباين آراء الجهابذة في حد العلم استغاث بالله عز وجل، فإنه يجد التنافي في أول بحث، فمنهم من حد العلم بأنه المطابق للواقع ثم تكاثرت الحدود» وهنا يقول: «وكلهم قد حد العلم بأنه المطابق للواقع» وقد بينت في أول البحث لماذا تفاوتت أنظار العلماء في حد العلم.

---

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٥٥١، رقم ٦٥٥٣)، ومسلم (٣/ ١٥١٥، رقم ١٩٠٧) عن عمر بن الخطاب.

(٢) رواه البخاري (١٤٦)، ومسلم (١١).

(١) أخرجه مسلم (١/ ١٣٠، رقم ١٤٥)، وابن ماجه (٢/ ١٣١٩، رقم ٣٩٨٦) من حديث أبي هريرة. وأخرجه ابن ماجه (٢/ ١٣٢٠، رقم ٣٩٨٧) من حديث أنس، قال البوصيري (٤/ ١٧٨): هذا إسناد حسن. حديث سلمان أخرجه الطبراني (٦/ ٢٥٦، رقم ٦١٤٧) قال الهيثمي (٧/ ٢٧٩): فيه عبيس بن ميمون وهو متروك. وأخرجه أحمد (١/ ٣٩٨، رقم ٣٧٨٤)، والترمذي (٥/ ١٨، رقم ٢٦٢٩) وقال: حسن صحيح غريب. وابن ماجه (٢/ ١٣٢٠، رقم ٣٩٨٨)، والدارمي (٢/ ٤٠٢، رقم ٢٧٥٥) من حديث ابن مسعود.

(٢) مزالق الأصوليين ص٨٨، ٨٩.



وعلى كل فقد اهتم الأصوليون بمسألة المدركات ومراتبها اهتماما كبيرا حتى جعلها بعضهم من أوائل مسائله؛ لأن هذا مفتتح التعلم وهي أول مسألة في نظرية المعرفة كما سبق بيانه بالتفصيل.

ثالثا: قوله: «وأكثر مسائل الأصول الاختلاف فيها على أقوال عديدة والقدر المحتاج إليه هو المجمع عليه، وهو الاستدلال بالكتاب والسنة...» ليس سديدا، فإني قد بينت أن أكثر مسائل الأصول متفق عليه، وأن المختلف فيه مقارنة بالمتفق عليه قليل، وإنما لم يذكروا كثيرا منه لبداهته وعدم الاحتياج إلى البرهنة عليه، وقد تذكر في تحرير محل النزاع وهذا واضح، فإننا إذا حررنا محل النزاع في كل مسألة وجدنا المتفق عليه أضعاف المختلف فيه، وقد تذكر هذه الأحكام الأصولية الاتفاقية ضمن الاحتجاجات أو المناقشات أو الأجوبة والردود وهو واضح لمن تأمله.

وقد يعتري الباحث الخلل حينما يبحث عن ذلك من خلال ظاهر تناول الأصوليين في كتب الأصول، إذ يبدو له المختلف فيه ضخما كبيرا غالبا، وهذا فيه مجافاة عن الحقيقة، فإن المتفق عليه يقل فيه الكلام جدا، أما المختلف فيه فإنه يكثر فيه الكلام ابتداء من تحرير المعاني والمصطلحات، ثم تصور المسألة والتمثيل لها، ثم تحرير محل النزاع وعرض الأقوال فيما فيه خلاف، ثم عرض أدلة الأقوال ومناقشتها والاهتمام ببيان منشأ الخلاف ونوعه، والراجح وسبب الترجيح، كلها عناصر للتدوين الأصولي واضحة. لكن قد تفوت بعض هذه العناصر عند بعض المصنفين في بعض المسائل لوجهة له في ذلك، ولكل وجهة هو موليها، وغيره يستكمل ويستدرك وهذا في كل العلوم.

ولما كانت هذه الدعوى قد تكررت بعد ذلك من غير صاحب المزالق في مواطن مختلفة أردت أن أكشف عن وجه الصواب فيها فإنها التبست على كثيرين.

وقد وصف الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور معظم مسائل الأصول بأنه مظنون وقال: لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولا قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين.

وقال: لم نجد قواطع إلا نادرا مثل: ذكر الكليات الضروريات[1].

أقول: هذا الوصف فيه تجن على الأصول، فإن القواطع فيه غالبة، والمختلف فيه أقل من المتفق عليه، ومن نظر في تحرير محل النزاع في كل مسألة وقف على أن المسائل المختلف فيها دائرة في الكثير على ما يلي:

١- أن يكون الخلاف فيما فيه خلاف دائرا بين معنيين متفق عليهما على الأقل، فيكون المختلف فيه أقل من الثلث، ولا يمكن أن توصف هذه النسبة بالندرة.

٢- أن يكون الخلاف غير وارد على محل واحد، فلا يكون حقيقيا كالمصالح والاستحسان وسد الذرائع وعمل أهل المدينة.

٣- أن يكون الخلاف في عبارة -وهو اللفظي- وهو ليس خلافا أيضا كما في مسألة الواجب المخير والموسع والواجب الكفائي في بعض مسائله.

٤- أن يكون الخلاف ضعيفا جدا، فتكون أقرب إلى الوفاق منها إلى الخلاف ولا يلتفت إلى المخالف.

وإنما يذكرون الخلاف في مثل ذلك إما تتميما للقسمة العقلية في الاحتمالات، أو لأنه قول قيل به ولربما فرع عليه، فلا يصح إهماله. وهذا من الإنصاف في التعامل مع الخصوم ولو كانت آراؤهم ضعيفة.

أو يكون الخلاف مع أصحاب آراء واعتقادات، وكانت آراؤهم منبثقة من عقائد لهم، فتذكر للتنبيه على ذلك وردها لا لاعتقادها، لكن قد طال عهد فصارت تذكر دون التنبيه إلى منشئها.

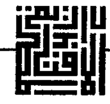
وأما ما قاله من أنه لم ير الأصوليين دونوا أصولا قواطع يمكن توقيف المخالف لها عن جريه على خلاف مقتضاها.

فهذا فيه كبير تحامل، فكثير من القواعد الأصولية لم يذكرها الأصوليون معنونة في التدوين لقطعيتها، والإجماع عليها، والكلام في القطعيات يقل جدا، وإنما يتجه النظر كثيرا للخلافيات لكثرة الكلام والحجاج في شأنها. ومن تأمل المناقشات والأجوبة والردود عند الأصوليين يخرج بطائفة كبيرة جدا من الأصول

(١) مقاصد الشريعة ص١٨.



المجمع عليها، والتي لم تحظ بعنوان كبير وترجمة.
والأصوليون يذكرونها بقصد توقيف المخالف عن جريه على خلافها، وإلا فلماذا تذكر في موطن الحجاج والمناقشات والأجوبة والردود.
وأحيل إلى الكتب الأصولية التي أكثرت من ذلك، كالمحصول، والإحكام للآمدي، وشرح الإسنوي على المنهاج، ومن لم يكن عنده كبير وقت أو كان متعجلا أحيله إلى أصول الشيخ زهير وشرح مختصر الروضة للطوفي، فسيقف على مئات القواعد التي فيها وفاق.
وأحيل من جهة التأصيل إلى المقدمة الأولى والثانية والثالثة من كتاب الموافقات -وإن كان تعميم الشاطبي قطعية مسائل الأصول فيه نظر- وإن كنت ألمح أن رأيه يتجه إلى أن المسائل المختلف فيها لا تصلح أن تكون أصولا عامة يحمل عليها كل أرباب المذاهب «الفقهاء» وإنما يحملون على المتفق عليه القطعي، وهذا هو الذي يسمى أصولا في نظره، وما عداه لا يسمى بذلك، وإنما يصح أن يكون أصولا لأصحاب مذهب ما. وانظر كلام الجويني والغزالي، والأبياري في ذلك. وإن كان عند الكلام على آحاد المسائل يدعي البعض القطعية فيها، ويدعي البعض الظنية، فهذا لا يضر في كثير. والله تعالى أعلم.
بل ما ذكره الطاهر وقال بقطعيته، فهذا في الجملة، أما عند التفريع وبناء الأحكام عليها، فالخلاف فيها قائم.
أما عن قضية توقيف المخالف إذا جرى على خلاف القواعد، فإن هذا يأتي في مسائل، ولا يأتي في مسائل؛ لأن المخالف إذا جرى على خلاف قاعدة، فإنه يمكن أن يكون جاريا على وفق قاعدة أخرى من وجه آخر. أو بمعنى آخر قد ينتسب الفرع إلى قاعدة في رأي مجتهد وفي رأي غيره ينتسب إلى غيرها، وليس توقيف الأول بأولى من توقيف الآخر. والجميع مقر بالقاعدتين، فالخلاف هنا ليس خلافا في القواعد كما يقول الشيخ الطاهر والخوجة، وإنما هو في تحقيق المناط وهذا أمر لا يستطاع منعه أبدا إلا إذا توقف الاجتهاد والتفكير، أي لا يوقف إلا بإيقاف العقل عن عمله.
وفي حالة مناقشة أحد العلماء في اجتهاد فإن كان الخلاف راجعا إلى مسألة أصولية يكون النقاش في المسألة الأصولية، وإن كان راجعا إلى مسألة لغوية كان النقاش فيها... وهكذا، ويرجعون في المناقشات أيا ما كانت إلى قواعد وضوابط، إما أن تنتهي برجوع أحد الفريقين أو يتمسك كل بما هو عليه لما تقوّى في نظره، وأيا ما كان فما كان الخلاف فيه حقيقيا، فإن مسألته تكون غالبا دائرة بين مسألتين في كل منهما اتفاق إحداهما بالإيجاب مثلا والأخرى بالنفي، وهذه الشائبة -التردد بين القولين- تجعل لها صلة بكل منهما، وعليه فالمفاضلة في الآراء ليس بين حق وباطل في الجملة بل بين فاضل وأفضل وصحيح وأصح، والهوة بين المذهبين ليست كبيرة كما في زكاة الحلي والرقيق.
ونجد مسائل أصولية يظهر ابتداء فارق كبير بين الآراء في كل منها، وإذا أنعمت النظر وجدته متضائلا جدا.
ومسألة قطعية علم أصول الفقه وظنيته من المسائل المهمة في هذا العلم، وهي معدودة من صلب هذا العلم لا من مُلَحه ولا من غرائبه. وقد تناول الخوجة في دراسته للطاهر عاشور وكتابه المقاصد أسباب ظنية علم أصول الفقه.
وأجدني هنا بحاجة إلى ذكر هذه الأسباب والتعليق عليها وفاقا أو ردا؛ فمن أسباب ظنية علم أصول الفقه عند الخوجة:
١- الأحوال العارضة للنصوص، وأقول: كل ما كتبه تحت هذا العنوان لا علاقة له بظنية القواعد الأصولية.
٢- اختلاف أنواع الدلالة، ومثل له بأنواع المفاهيم، ويظهر أن الخلاف في حجية المفاهيم المخالفة دفعه إلى القول بعدم القطعية.
والجواب: أن من الأصول ما هو قطعي ومنه ما هو ظني، كما أسلفت. والمفاهيم منها ما هو حجة بلا خلاف، كدلالة مفهوم الموافقة، والخلاف فيه في نوع الدلالة لا في أصل الدلالة، وابن حزم المخالف في دلالة المفاهيم كلها -فرارا من القول بالقياس-



متفق مع الجمهور في النتيجة، ويصفه بأنه مندرج في دلالة النص، كما فعل في دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الشتم والضرب، والحنفية يسمونها: دلالة النص، وكثيرٌ يجعلونها من باب القياس الجلي.

الوقفة الثالثة: مع قوله: «وإثبات النتائج والمقدمات، والنظر فيما لا يحتاج إليه العبد فهو وإن حصلت به فائدة فينبغي الاقتصار على قول يفتقر إليه الناظر للذة العظيمة... »[١].

وهو يشير هنا إلى أن الاشتغال رعاية سلامة المقدمات وإثبات النتائج مما لا فائدة فيه، وهذا غير صحيح ولا أدري كيف وقع صاحب المزالق في هذا المزلق؟!! فإن سلامة النتيجة تابعة لسلامة المقدمات، فإذا كانت المقدمات صحيحة كانت النتيجة كذلك، وإذا كانت المقدمات كلها قطعية فالنتيجة كذلك، وإذا كانت بعضها ظنيا أو سالبا أو جزئيا كانت النتيجة كذلك، فالنتيجة تتبع أخس المقدمات كما قالوا. ومن عنايات الأصوليين بهذا المعنى: أن علماء الأصول حذروا من التعليل بعلل غير مؤثرة، وهذا له أهمية عند الأصوليين وقد تناولوها في مسالك العلة ليضبطوا العلة الصحيحة من غير الصحيحة.

واهتموا بتنقيح المناط من أجل ذلك، وفي قوادح القياس قوادح تتجه بالنقض للعلل غير الصحيحة. ومن فوائد ذلك ما يلي:

- أنه عند القياس نعدي الحكم إلى مواطن أخرى غير المنصوص عليها، فتتسع دلالات النصوص عن طريق القياس والإلحاق. فالنصوص القليلة المحصورة تدل على المعاني الكثيرة غير المحصورة.
- فهم روح الشريعة والتعامل مع الوقائع والمستجدات على ضوء ذلك، فيورث الفقيه دقة في الحكم وإصابة، حكى ابن القيم فقال: سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرم الله الخمر؛ لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم[١].
- أن التعليل بعلة خاطئة يعطل عن النظر والبحث في العلة الصحيحة بخاصة عند من يرى عدم تعليل الحكم الواحد بعلتين، فيكتفي بالصحيحة ويصرف النظر عن الخاطئة.
- أن التعليل بعلة خاطئة مما يجعل هناك جنوحًا في الأحكام، ويجعل ثم أقيسةً خاطئة كثيرة.
- أنه يوقع الناس في الشك، ويلبس عليهم الأمر كما في تعليل تحريم لحم الخنزير بعلة غير صحيحة، فمرده سيئ على كثير من الناس ويوقع شكًّا في الأحكام.
- أن الظواهر الكونية إذا لم تفسر تفسيرًا صحيحًا علميًّا وشرعيًّا قد يوقع ذلك في أخطاء كبيرة تصل إلى إخلاء الجانب العقائدي، ومن هنا ندرك نعمة الله على العقل في عدم تركه يتخبط وراء الخيالات الكاذبة؛ لأنها تبعده عن الحقيقة وتجعله يهيم وراء الخزعبلات والخيالات.

ومن اهتماماتهم: فحص الأدلة، وكونها في محل النزاع، وإلا ردوها في القضية المبحوثة مهما كانت صحيحة الثبوت.

وكذا رعايتهم لسلامة الدليل من الضعف وما دونه، ولا ينظرون في الدليل إلا بعد الاستيثاق أنه ثابت النسبة إلى الشرع.

وكذا اهتموا بأن لا يكون الدليل معارضا بما هو أقوى منه، فإن عارضه ما هو أقوى منه ردوه.

واشترطوا أن يكون الدليل مستمر الحكم، وإلا تركوا الاستدلال به؛ لأن العمل بالمنسوخ لا يجوز.

وألا يكون الدليل خاصا بشخص أو مكان أو زمان فلا يتعدى ما هو خاص فيه.

وكذا ألا يكون خاصا بحالة، فإنه لا يحكم به إلا في نطاقها فقط، ولا يكون عام الحكم.

وهذا كله من سلامة المقدمات التي يبنى الحكم على أساسها.

ولم يكتفوا كما ذكرت بالسلامة الصورية الشكلية فقط.

ومن راعى هذه الضوابط وأعمل هذه القواعد توصل إلى نتائج

(١) مزالق الأصوليين ص٨٨.

(١) إعلام الموقعين ٣/ ٥.

صحيحة، ومن أهملها تاه في بيداء الجهالة و لم يصل إلى مبتغاه. والله الموفق.

وقوله: «... فينبغي الاقتصار على قول يفتقر إليه الناظر للذة العظيمة التي لا توجد في النفس مقامات الدني، والذخائر التي تعز على الملوك لكنها ليست مثل ذخيرة العمل.

وإذا اقتصرت إلى الذخائر لم تجد ذخرًا يكون كصالح الأعمال، ولا تقاوم شيء لذة الطاعات» [1].

هو من الانتقال من موضوع إلى غيره، ومن الاستدلال على الشيء بما ليس دليلا له، وإن كان الدليل صحيحا في نفسه، لكنه لا يدل على المدعى، وخلط بين العلوم وموضوعاتها وفوائدها، فلذة الطاعة لا تنكر ولا تعارض بينها وبين مسائل الأصول، فإنها سبيل إلى الفهم السديد والعمل الصحيح الذي لا تقبل العبادة بدونه، إذ لا يقبل من الأعمال إلا ما كان خالصا صوابا، والخالص ما كان لله، والصواب ما كان على وفق السنة، كما قال القاضي عياض[2].

وأصول الفقه تضبط صحة الفهم وسداد الاستدلال وصواب الاستنباط كما قال صاحب المزالق نفسه في مقدمة هذه المزالق والتي هي حجة عليه فيما أورده من انتقادات حيث قال: أصول الفقهِ من أنفع العُلومِ وأجلها وأوسعِها، يحتاجُ إليهِ طالب النجاة؛ لأنه زمامُ الفِقْه، وأصلُ الفُروع، ومحكُ المُجتهدين، وخادمُ الكتاب والسنة، ومعرفة الأحكام الشرعية، ومحرر الأدلة، وتبيان الأُمات، وطليعة وضوح الأقوال والأفعال والتروك، وجامع شمل المتعارضات، وقائد النواسخ إلى المنسوخات، ومبقي حقائق المرويات»[3].

(١) مزالق الأصوليين ص٨٨.

(٢) الإمام القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي أبو الفضل. عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم، ولي قضاء سبتة، ومولده فيها سنة ٤٧٦هـ. ولي قضاء غرناطة وتوفي بمراكش مسمومًا سنة ٥٤٤هـ قيل: إن يهوديًا وضع له السم. من تصانيفه: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، وشرح صحيح مسلم وغيرهما الكثير. «هدية العارفين ١/ ٤٢٦».

(٣) مزالق الأصوليين ص٥٩.

وأما الحث على العمل فهو من علم السلوك، وهو له كتبه وأهله، ولا يغني عن أصول الفقه، كما لا يغني هو عنه، فخذ من العلم لتقوى حجتك، ومن الطاعة ليقوى إيمانك وقربك من الله، وترفق بنفسك وبالناس بهذه المعادلة التي ذكرها الإمام ابن الجوزي[1] في صيد الفوائد حيث قال تحت عنوان: التلطف بالنفس: «تأملت العلم والميل إليه والتشاغل به، فإذا هو يقوي القلب قوة تميل به إلى نوع قساوة. ولولا قوة القلب، وطول الأمل، لم يقع التشاغل به. فإني أكتب الحديث أرجو أن أرويه، وأبتدئ بالتصنيف أرجو أن أتمه، فإذا تأملت باب المعاملات قل الأمل، ورق القلب، وجاءت الدموع، وطابت المناجاة وغشيت السكينة، وصرت كأني في مقام المراقبة. إلا أن العلم أفضل وأقوى حجة، وأعلى رتبة، وإن حدث منه ما شكوت منه. والمعاملة وإن كثرت الفوائد التي أشرت إليها منها، فإنها قريبة إلى أحوال الجبان الكسلان الذي قد اقتنع بصلاح نفسه عن هداية غيره، وانفرد بعزلته عن اجتذاب الخلق إلى ربهم. فالصواب العكوف على العلم مع تلذيع النفس بأسباب المرققات تلذيعًا لا يقدح في كمال التشاغل بالعلم. فإني لأكره لنفسي من جهة ضعف قلبي ورقته أن أكثر زيارة القبور، وأن أحضر المحتضرين؛ لأن ذلك يؤثر في فكري، ويخرجني من حيز المتشاغلين بالعلم إلى مقام الفكر في الموت، ولا أنتفع بنفسي مدة. وفصل الخطاب في هذا أنه ينبغي أن يقاوم المرض بضده. فمن كان قلبه قاسيًا شديد القسوة، وليس عنده من المراقبة ما يكفه عن الخطأ، قوم ذلك بذكر الموت ومحاضرة المحتضرين. فأما من قلبه شديد الرقة فيكفيه ما به، بل ينبغي له أن يتشاغل بما ينسيه ذلك لينتفع بعيشه، وليفهم ما يفتي به. وقد كان الرسول ﷺ يمزح ويسابق عائشة رضي الله عنها، ويتلطف بنفسه، فمن سار سيرته ﷺ، فهم من مضمونها ما قلت

(١) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي أبو الفرج، نسبته إلى محلة الجوز بالبصرة، كان بها أحد أجداده. علامة عصره في الفقه والتاريخ والحديث والأدب، اشتهر بوعظه المؤثر وكان الخليفة يحضر مجالسه من تصانيفه: تلبيس إبليس، والضعفاء والمتروكين، «الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ٣٩٩-٤٢٣، والبداية والنهاية ١٣/ ٢٨».



من ضرورة التلطف بالنفس[1].

فالاقتصار الذي يدعو إليه صاحب المزالق في قوله السالف الذكر لا يسلم له، وكما أن للطاعات لذة في النفس، وقوة في الروح، كذلك للعلم لذة في العقل، وسموا على الجهل، وقوة على صوابية الطاعة، ولا يستغنى عن ذلك أبدا بل هو راجح في مذهب ابن الجوزي.

الوقفة الرابعة: عند قوله: «وأما هذه الفنون فإن شرفها ولذتها إنما هو بواسطة انتسابها إلى خدمة كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ». فقوله: «وأما هذه الفنون فإن شرفها ولذتها إنما هو بواسطة انتسابها إلى خدمة كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ»، صحيح فإن للوسائل أحكام المقاصد ونسبتها إلى خدمة كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ لا تنكر وإلا لقال من شاء في الكتاب والسنة ما يشاء، فلا بد من قوانين يرجع إليها في فهم الكتاب والسنة، أما أن تردني إليهما وتمنع عني ما هو وسيلة إلى فهمهما فهذا لا يستقيم.

ثم إن صاحب المزالق معترف بذلك في أول الكتاب حيث قال عن علم أصول الفقه: «وحاصلُ ما تحصل أن أصولَ الفقهِ من أنفع العُلوم وأجلها وأوسعِها، يحتاجُ إليهِ طالب النجاة؛ لأنه زمامُ الفِقْه، وأصلُ الفُروع، ومحكُّ المُجتهدين، وخادمُ الكتاب والسنة، ومعرفة الأحكام الشرعية، ومحرر الأدلة، وتبيان الأمات... » إلخ ما قال، وكله حجة عليه فيما أورده بعد ذلك من الانتقادات، فإن ما عقده في هذه المقدمة قام بنقضها عروة عروة بعد ذلك، وتناقض في كثير مما ذكره بعد ذلك من الانتقادات تناقضا بينا. سأنبه إلى بعض ذلك فيما يأتي إن شاء الله.

الوقفة الخامسة: عند قوله: «على أن البدر -عافاه الله تعالى- قد ذكر أن تقسيم العلماء -رحمهم الله- العلم إلى أصول وفروع أمر مبتدع وصدق -حماه الله-؛ فإنه إنما نشأ منه أمور لم تكن على عهده ﷺ بل كان الصحابة ﷺ إذا حفظ أحدهم: «إنما الأعمال بالنيات» نفعه خيرًا مما ينفعنا «جواهر التحقيق»، واستمر السلف على هذا وتبعهم جم من الخلف، وجاء ضمام ﷺ إلى رسول الله ﷺ وبين رسول الله ﷺ أنه إن صدق أفلح.

ومن عرف كتب الحديث علم أن الأمر يسير في العلم، وأن العمدة العمل، وهذا اغتراب الدين، فقد قال ﷺ: «بدأ الدين غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ»[1] فإنه يستغرق العمر بعض فن من فنون الاجتهاد والتي ذكرت أن الطالب يحتاج إليها»[2].

على أن البدر في إنكاره تقسيم الدين إلى أصول وفروع، مسبوق بالتقي ابن تيمية في ذلك حيث قال: و لم يفرق أحد من السلف والأئمة بين أصول وفروع، بل جَعْلُ الدين قسمين: أصولا وفروعا، لم يكن معروفا في الصحابة والتابعين، و لم يقل أحد من السلف والصحابة والتابعين: إن المجتهد الذي استفرغ وسعه في طلب الحق يأثم لا في الأصول ولا في الفروع، ولكن هذا التفريق ظهر من جهة المعتزلة وأدخله في أصول الفقه[3]. وقال: الفرق بين مسائل الفروع والأصول إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام والمعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم، وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه و لم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره.

قال: والفرق بين ذلك في مسائل الأصول والفروع كما أنها محدثة في الإسلام لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع، بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة، فهي باطلة عقلا؛ فإن المفرقين بين ما جعلوه مسائل أصول ومسائل فروع لم يفرقوا بينهما بفرق صحيح يميز بين النوعين، بل ذكروا ثلاثة فروق أو أربعة كلها باطلة.

فمنهم من قال: مسائل الأصول هي العلمية الاعتقادية التي يطلب فيها العلم والاعتقاد فقط، ومسائل الفروع هي العملية التي يطلب فيها العمل.

قال: وهذا فرق باطل؛ فإن المسائل العملية فيها ما يكفر جاحده مثل: وجوب الصلوات الخمس والزكاة وصوم شهر رمضان،

(1) صيد الخاطر ص١٣٢.

(1) سبق تخريجه.
(2) مزالق الأصوليين ص٨٨، ٨٩.
(3) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ١٦٣، ١٣/ ١٢٥.



وتحريم الزنا والربا والظلم والفواحش.

وفي المسائل العلمية ما لا يأثم المتنازعون فيه كتنازع الصحابة: هل رأى محمد ربه؟ وكتنازعهم في بعض النصوص: هل قاله النبي ﷺ أم لا؟ وما أراد بمعناه؟ وكتنازعهم في بعض الكلمات: هل هي من القرآن أم لا؟ وكتنازعهم في بعض معاني القرآن والسنة: هل أراد الله ورسوله كذا وكذا؟ وكتنازع الناس في دقيق الكلام كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام، وبقاء الأعراض ونحو ذلك فليس في هذا تكفير ولا تفسيق.

قالوا: والمسائل العملية فيها عمل وعلم، فإذا كان الخطأ مغفورا فيها فالتي فيها علم بلا عمل أولى أن يكون الخطأ فيها مغفورا.

ومنهم من قال: المسائل الأصولية هي ما كان عليها دليل قطعي، والفرعية ما ليس عليها دليل قطعي.

قال: وهذا الفرق خطأ أيضا، فإن كثيرا من المسائل العملية عليها أدلة قطعية عند من عرفها وغيرهم لم يعرفها، وفيها ما هو قطعي بالإجماع كتحريم المحرمات ووجوب الواجبات الظاهرة، ثم لو أنكرها الرجل بجهل وتأويل لم يكفر حتى تقام عليه الحجة.

كما أن جماعة استحلوا شرب الخمر على عهد عمر منهم قدامة ورأوا أنها حلال لهم، ولم تكفرهم الصحابة حتى بينوا لهم خطأهم فتابوا ورجعوا.

وقد كان على عهد النبي ﷺ طائفة أكلوا بعد طلوع الفجر حتى تبين لهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، ولم يؤثمهم النبي ﷺ فضلا عن تكفيرهم وخطؤهم قطعي.

وكذلك أسامة بن زيد قد قتل الرجل المسلم وكان خطؤه قطعيا، وكذلك الذين وجدوا رجلا في غنم له فقال: إني مسلم، فقتلوه وأخذوا ماله، كان خطؤهم قطعيا.

وكذلك خالد بن الوليد قتل بني جذيمة وأخذ أموالهم كان مخطئا قطعا.

وكذلك الذين تيمموا إلى الآباط، وعمار الذي تمعك في التراب للجنابة كما تمعك الدابة، بل والذين أصابتهم جنابة فلم يتيمموا ولم يصلوا كانوا مخطئين قطعا.

وفي زماننا لو أسلم قوم في بعض الأطراف، ولم يعلموا بوجوب الحج أو لم يعلموا تحريم الخمر، لم يحدوا على ذلك، وكذلك لو نشؤوا بمكان جهل.

وقد زنت على عهد عمر امرأة، فلما أقرت به قال عثمان: إنها لتستهل به استهلال من لا يعلم أنه حرام. فلما تبين للصحابة أنها لا تعرف التحريم لم يحدوها، واستحلال الزنا خطأ قطعا.

والرجل إذا حلف على شيء يعتقده كما حلف عليه، فتبين بخلافه فهو مخطئ قطعا ولا إثم عليه باتفاق، وكذلك لا كفارة عليه عند الأكثرين.

ومن اعتقد بقاء الفجر فأكل فهو مخطئ قطعا إذا تبين له الأكل بعد الفجر، ولا إثم عليه، وفي القضاء نزاع، وكذلك من اعتقد غروب الشمس فتبين بخلافه. ومثل هذا كثير.

وقول الله تعالى في القرآن: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال الله تعالى: «قد فعلت» ولم يفرق بين الخطأ القطعي في مسألة قطعية أو ظنية. والظني ما لا يجزم بأنه خطأ إلا إذا كان أخطأ قطعا، قالوا: فمن قال: إن المخطئ في مسألة قطعية أو ظنية يأثم فقد خالف الكتاب والسنة والإجماع القديم.

قالوا: وأيضا فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفا للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة، أو بالنقل المعلوم صدقه عنده وغيره لا يعرف ذلك لا قطعا ولا ظنا. وقد يكون الإنسان ذكيا قوي الذهن سريع الإدراك فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علما ولا ظنا. فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس، فعلم أن هذا الفرق لا يطرد ولا ينعكس.

ومنهم من فرق بفرق ثالث وقال: المسائل الأصولية هي المعلومة بالعقل، فكل مسألة علمية استقل العقل بدركها، فهي من

مسائل الأصـول التي يكفر أو يفسق مخالفها؛ والمسائل الفروعية هـي المعلومة بالشرع، قالوا: فـالأول كمسائل الصفات والقدر، والثاني كمسائل الشفاعة وخروج أهل الكبائر من النار.

فيقال لهم: ما ذكرتموه بالضـد أولى، فإن الكفر والفسق أحكام شرعيـة ليـس ذلك من الأحكام التـي يستقل بها العقـل. إلى أن قال: وحينئـذ فإن كان الخطأ في المسائل العقليـة التي يقال: إنها أصول الدين كفرا فهؤلاء السالكون هذه الطرق الباطلة في العقل المبتدعـة في الشرع هـم الكفار لا من خالفهم، وإن لم يكن الخطأ فيها كفـرا، فلا يكفر من خالفهم فيها، فثبـت أنه ليس كافرا في حكـم الله ورسوله علـى التقديرين، ولكن من شـأن أهل البدع أنهـم يبتدعون أقوالا يجعلونها واجبة في الدين بل يجعلونها من الإيمـان الذي لا بد منه، ويكفرون مـن خالفهم فيها ويستحلون دمه كفعل الخوارج والجهمية والرافضة والمعتزلة وغيرهم.

وأهـل السنة لا يبتدعون قـولا، ولا يكفرون مـن اجتهد فأخطأ وإن كان مخالفـا لهـم مستحلا لدمائهم، كمـا لم تكفر الصحابة الخوارج مع تكفيرهم لعثمان وعلي ومن والاهما، واستحلالهم لدماء المسلمين المخالفين لهم[1].

وتبعـه على ذلك تلميـذه ابن قيم الجوزية وتبعـه عليه تلميذه ابن رجب الحنبلي.

على أن التفرقة هذه لا ينبغي إنكارها بحال، وهو من نوع إنكار البدهيات، فإنه من المعلوم عند الجميع أن الأحكام الشرعية ليست علـى مرتبة واحدة لا في ثبوتهـا ولا في آثارها ولا في العمل بها ولا في التصديق بها، ولا في الإصابة والخطأ فيها.

والواقـع أن في مسائل الشرع ما يصح وصفه بأنه أصل، ومنها ما يصح وصفـه بأنه فرع. وهذا التقسيـم لاختلاف حكم كل عن الآخر، وليس هناك دليل على أن كل تقسيم لم يرد به نص يكون بدعة.

قال الطـوفي في شرح تعريف أصول الفقه من حيث هو مركب: هـو « العلـم بالقواعد التـي يتوصل بهـا إلى استنبـاط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية».

فقـال: «والفرعية» منسوبة إلى الفرع، وهو ما استند في وجوده إلـى غيره استنـادا ثابتا، وهـذا احتراز من المشـروط ونحوه، مما استناد وجوده إلـى غيره عرضي؛ لاقتضاء العقل أو الشرع توقفه على وجوده، وليس هو من ذاته، كالغصن من الشجرة، ونحوه، هذا حقيقة الفرع.

أما قـول الفقهاء: هذا من فروع الدين، وهـذه المسألة فرع على كذا، فهو مجاز، إذ ليس فيه تبعيض ولا استناد ذاتي.

والمراد بالأحكام الفرعية: القضايا التي لا يتعلق بالخطأ في اعتقاد مقتضاهـا ولا العمـل به قـدح في الدين، ولا العدالـة في الدنيا، ولا وعيـد في الآخرة، كمسألة النية في الطهارة، وبيع الفضولي، والنـكاح بغير ولي، وقتل المسلـم بالذمي، والحكم على الغائب، وأن الحكم لا ينفذ باطنا.

بخلاف ما يقدح من ذلـك في الدين، كاعتقاد قدم العالم، ونفي الصانع، وإنكار المعجزات، وإبطال النبوات، أو يقدح في العدالة، أو الديـن على خلاف فيه، كالمسائل التـي بين المعتزلة والأشعرية والأثرية، كمسألة الكلام والرؤية والجهة.

وبالجملـة فمسائل الشريعة، إما مكفر قطعا كنفي الصانع، أو غير مكفر قطعا كاستباحة النبيـذ بالاجتهاد، أو واسطة بين القسمين تحتمل الخلاف.

وذكر سـؤالا على هذا الضابط الذي ذكره مـؤداه: يلزم على ما ذكـرت أن شرب الحنبلي للنبيـذ، وأكل الحنفي لحم الخيل معتقدا تحريمـه ليس من الأحـكام الفرعية، بل مـن الأصولية؛ لأن ذلك يحرم عليهما ويأثمان به، ويقدح في عدالتهما.

فقـال: نعم، هـو كذلك؛ لأن هـذا شيء يتعلق بمخالفـة المعتقد، فخرج عن حد الفروع المتعلقة بالأفعال[1].

وأما دعواه: أنه نشأ من التقسيم المذكور أمور لم تكن على عهده ﷺ فهـذه دعوى لا تتم، فلم يذكر تفصيلا مـا الذي نشأ بسبب هذا التقسيم من مخالفات، بل هـذا التقسيم يفيد في مسألة التصويب

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/ ٢٠٩.

(١) شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي ١/ ١٢١- ١٢٣.



والتخطئة، وتكفير المنكر وعدم تكفيره، والعقوبات على المخالفات، وبيان مراتب الأعمال، والتفرقة بين بعض العلوم كالفقه والأصول، وهذا لا ينكره منصف وإن حصل خلاف في بعض هذه الأحكام، لكن ليس من جهة التقسيم، ولكن من جهة الدليل الدال على الحكم.

الوقفة السادسة: عند قوله: «بل كان الصحابة ﷺ إذا حفظ أحدهم «إنما الأعمال بالنيات» نفعه خيرًا مما ينفعنا «جواهر التحقيق» واستمر السلف على هذا وتبعهم جم من الخلف وجاء ضمام ﷺ إلى رسول الله ﷺ وبين رسول الله ﷺ أنه إن صدق أفلح.

وهذا القول فيه خروج عن المقصود وابتعاد عن محل النزاع، فإن النزاع في ذكر مباحث لا فائدة منها، وإنكار التقسيم للمسائل إلى أصول وفروع، وهذا لا تعلق له بقضية المقارنة بيننا وبين الصحابة في العمل بالنصوص الواردة، فإن عملهم وانتفاعهم لا صلة له بعدم التقسيم المذكور، وضعفنا عن العمل ليس سببه هذا التقسيم، فلماذا هذا اللبس والإيهام، إذ لا تلازم بين التقسيم المذكور مثلا وبين عدم العمل، ولا بين عدمه وكثرة الانتفاع.

وأيضا: فإن هذا القول مؤداه إنكار معظم مصنفات الإسلام، بحجة أنها لم تكن موجودة في زمن الصحابة، وأن الصحابة مع عدم وجودها كانوا أكثر فهما، وأكثر انتفاعا، فكتابة الحديث على النحو المذكور وبخاصة كتب المصطلح، محدث على زعمه، وكان انتفاعهم بالحديث كبيرا بدونها، والتراجم لها محدث، وكتابة الشروح عليها محدث وكان انتفاع الصحابة بالقرآن العظيم أكبر مع عدم وجود كتب التفسير المطولة منها والمختصر، وهكذا. فكتابة العلم في كتب عبث على ما يلزم من قول صاحب المزالق، واللزوم هنا بين لا يحتاج إلى أن يلتزمه صاحبه.

ثم قوله: «وجاء ضمام ﷺ إلى رسول الله ﷺ وبين رسول الله ﷺ أنه إن صدق أفلح». فيه اختزال العلم والإسلام في الوارد في هذا الحديث، وهو قياس مع الفارق. فإن المسلمين ليسوا كلهم أعرابا حديثي الإسلام كضمام بن ثعلبة، ثم أنزل الله تعالى بعد ذلك شرائع ففرضت فرائض وسُنت سنن كثيرة، وإلا فعلى حد ما يقول صاحب المزالق ومجازفاته يلغى كل ما نزل من الوحي بعد حديث ضمام، فإنه كاف للفلاح، فلا حاجة إلى ما زاد عليه، ولا يتصور أن يقول بذلك عاقل يفهم عن الله ورسوله.

على أني لم أر مثل هذا شذوذا في التصور، وإغرابا في الفهم، وإمعانا في التزهيد في العلم وبخاصة أصول الفقه، وليس هذا جديدا علينا هنا في هذا الكتاب، فقد مر مثل هذا الإغراب في الاستدلال في استشهاده بسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري رضي الله عنهما، وقد رددت استدلاله هذا بما يكفي.



الخاتمة في أهم نتائج البحث

وأختم ما أوردته في هذا البحث بعدد من النتائج المستخلصة منه تتلخص فيما يلي:

أولا: أن نسبة الرسالة موضوع البحث «مزالق الأصوليين» إلى الإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني غير ثابتة، وما ذكره محققها لا يقوى على إثباتها له، بل قد أورد البحث من الأمارات ما يدرأ هذه النسبة عنه.

ثانيا: أن كاتب الرسالة قد بالغ جدًّا في الطعن في علم الأصول وعلمائه، حتى أداه ذلك إلى إنكار حجية الإجماع والقياس بما لا يقوى على رد هذه الأدلة، وقد فند البحث قوله وبين أهمية باب الإجماع والقياس العلمية والفكرية، وأنهما دليلان شرعيان معتبران عند جماهير الأمة.

ثالثا: أن الكاتب قد خلط بين العلوم، فهو يرد على الأصوليين ممثلا بكتابات النحويين والفلاسفة وغيرهم، وهذا تخبط في النقد وخروج عن محل النزاع.

رابعا: أنه قد رد علم الأصول بما يؤدي إلى رد جميع العلوم الشرعية، كما تراه في دعواه أن ابن عباس وسلمان الفارسي، وأبا ذر وغيرهم من الصحابة لم يكونوا يعرفون المصطلحات والألفاظ الدائرة على ألسنة الأصوليين، وقد فندت ذلك.

خامسا: أنه قد افترض تنافيا بين علم الأصول وبعض العلوم الأخرى كعلم السلوك والأخلاق، حتى حمله ذلك على الدعوة إلى ترك الأصول؛ لأنه لا فائدة منه على حد زعمه، والاشتغال بالعمل بالعلم، والتأثر بالقرآن والبكاء عند تلاوته، مع أنه لا يوجد تناف بين هذا وذاك.

سادسا: يتضح من الرسالة تسرع كاتبها في إطلاق الأحكام، فقد ذكر عددا من المسائل الأصولية وكذا المصطلحات، وحَكم بأنه لا فائدة منها في العلم والعمل، كما في مسألة واضع اللغة، والتكليف بالمحال، وتكليف المعدوم، والكلام النفسي، والحد الحقيقي والرسمي واللفظي، والذاتيات واللوازم، والماهية، والكليات الخمس، والعرض اللازم والمفارق، والكلية والجزئية، والمحمول والموضوع، والرابطة والشخصية، والطبيعة والمهملة، والمسورة والخارجية، والحقيقة والذهنية، والمعدولة والمحصلة، والمطلقة واللزومية والاتفاقية وغيرها من المعاني والمصطلحات، مما اضطرني إلى تصويرها وبيان كلام أهل العلم فيها وثمرتها في العلم وبناء الأحكام عليها، حيث لا يتم الرد إلا بذلك.

سابعا: ظهر من الرسالة تناقض كاتبها مع نفسه، فبينما يبدأ الرسالة بمدح علم الأصول إذا به ينتهي إلى هدمه، بل مدحه بمسائل وأبواب في العلم قد أنكرها بعد ذلك، مثل قوله: «وهو صاحب الحدود والرسوم، والمنطوق والمفهوم، والإجماع والقياس» وهو ينكرها.

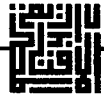
ثامنا: لم يقدم صاحب المزالق لنا شيئا ذا بال عن القدر المحتاج إليه من فن الأصول -والذي هو جزء من عنوان الرسالة- سوى أنه يسيرٌ يوصل إليه بلا تعب شديد، وأن القدر المتفق عليه من علم الأصول كاف في تحقيق المقصود، وهذا لم يقل به أحد من العلماء فيما أعلم، وهذا القدر أيضا غير متفق عليه.

تاسعا: أنه يتأكد على أهل الأصول المشتغلين به أن يتعقبوا الكتابات التي تعمد إلى النيل من علم الأصول والحط من شأن علمائه وتشويههم، بما يكشف خطأهم ويفند مزاعمهم ودعاواهم؛ لأن الطعن في علم الأصول طعن في كل ما ابتني عليه، فهو طعن في الشريعة كلها.

عاشرا: أحذر من البدء في دراسة العلم وتدريسه بكتب النقد للعلماء سواء أكان النقد صحيحا أو غير صحيح، فإنه مفسد لنفس طالب العلم، مشجع له على العجلة وعدم الصبر على الطلب حتى تنضج المسائل عنده، وداع إلى الجرأة على العلماء وعدم تقديرهم حق التقدير، ويخشى أن تعلق الشبهات في أذهانهم قبل تحصينهم باستكمال العدة اللازمة لحمايتهم منها، ويكون نفيها عسيرا بعد ذلك. وعلى طلاب العلم الاهتمام بما هو من صلب العلم والبعد عن الأغلوطات وتتبع الغرائب. كما دعا الشاطبي في مقدمات موافقاته[1].

وفق الله الجميع للعلم النافع والعمل الصالح، وأن يخلص نياتنا بأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه، إنه خير مسؤول وأفضل مأمول.

(١) الموافقات ١/ ٧٧.



ملخص البحث

هــذا البحث دراســة نقدية لكتــاب مزالق الأصوليــين المنسوب لمحمــد بن إسماعيل الصنعاني المتوفــى سنة ١١٨٢هـ. وقد انتقد فيه مؤلفه علم الأصول وعلماءه، وفي رأيه أن الفن قد شحن بعدة مقالات تعز معرفة الحق معها، ومن مزالق الفن: اختلال كثير من قواعده، وهذا نقد جملي والنقد الجملي لا يقبل؛ لأنه يشكك في جميــع قواعده، إذ كل قاعدة يحتمل أن تكون هي التي يقصدها المؤلــف، ثم هــذا يتنافى مع مقدمته في مدح هــذا العلم، ثم ماذا قــدم هو لتلافي هذا الخلــل الذي يراه، وكتابــه في الأصول على غــرار جميع الكتــب في التعاريف والاهتمام بالحــدود والرسوم والتقسيمــات والاستدلالات التي يراهــا مضيعة للوقت والجهد ولا توصل إلى حقيقة.

وانتقــد تقريب العلم بمختصــرات عارية عن الأدلــة، وليس هذا بسديد، فكتب الأصول منها المطول والمختصر والمتوسط بينهما، ولــكلٍّ طلابه والمشتغلون به، فهم مراتب منهم المبتدئ الذي هو في مرتبة النقل والرواية لما في كتب الأصول، ثم من هو في مرتبة الفهــم والدراية لما تشتمل عليه مسائل الأصول من معان وآثارها ومــا يتخرج عليها ومنشأ الخلاف فيما فيه خلاف، ثم من هو في مرتبة التطبيق والرعاية، وهــؤلاء تحققوا بالمعاني الأصولية عملا، ولكل مرتبة شروطها ومــا يناسبها من مصنفات، ولا ندري ماذا ينتقد صاحــب المزالق من كتب الأصــول بالتحديد، وقد صرح بانتقاد جميعها في قوله: «ومــن مزالق الفن: ذكر مسائل عديدة ليــس لها دخل في شيء أصلًا، إنما مجــرد إضاعة وقت، وهذا من أول الكتــب المدونــة إلى آخرهــا. ومعناه أن كتــب الأصول من رسالــة الشافعــي إلى ما كتب في عصره بدأ مختــلا مشوبا بالمزالق مضيعــا للوقــت قليل الفائــدة، بل في كثير مــن الأحيان صارف عن المقصــود، كالاهتمــام بالتعاريــف، والتدقيــق في العبارات وذكــر طرف من مقدمات العلوم من قواعد عقلية، وذكر مسائل كالتكليــف بالمحال، وتكليف المعدوم، وواضع اللغة، وقد بينت في البحث مدى أهميــة هذه المسائل لا في الأصول فقط، بل في التفكــير الموضوعي وآداب البحث والمناظــرة والقواعد الحاكمة للاستدلال والاعتراض وكيفية الجواب.

وقد انتقد ما لا علاقة له بالأصول كالكشاف للزمخشري، وشرح الجامي على كافية ابن الحاجب وشروحها، وحمل الأصوليين ما لا يعجبه فيها، ومع ذلك لم يوفق فيما عرض.

وقد أنكر حجيــة القياس، وأن الموجود في كتب الأصول تقعيدا غــير الموجود في كتــب الفقه تطبيقا، وقد أبنــت أن جميع أنواع القياس ذكرهــا الأصوليــون، وأن جميع ما في كتــب الفقه من أقيســة له تمثيــل في كتب الأصــول، والمطلوب تحديــد المفاهيم، وتحرير المراد تضييقا وتوسعــة لمعنى القياس وما يقبل وما لا يقبل وشروط كل.

وقد أنكر الإجماع، بل صرح أن الاستدلال به باطل لتوقفه على أركان لا يمكــن تحققهــا، وقد أطلــت في بيان فوائــد الإجماع، وإمــكان تحققه بمــا يكفي لبيان خطأ مدعــاه، وأوردت من كتابه سبل السلام حكايته لإجماعات كثيرة معتمدا إياها.

وبالجملــة فقــد أثر موقفــه من علــم الأصول علــى منهجيته في البحــث والنظر، فاستــدل بما لا يصلح دليلا، بــل يكر على هدم جميــع العلوم، كاستدلاله بــأن أبا ذر وسلمــان الفارسي كانا لا يعرفــان دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، وأن ابن عباس لم يكن يعلــم الكلي والكلية والجزئي والجزئية، ويكفي في الرد على مثل هذا مجــرد حكايته وأنه افتراء على الصحابــة، فقد كانوا يعلمونه بالسليقة ويراعونه تطبيقا.

وقــد أدخــل في العلم مــا ليس منــه، ككلامه في العمــل بالعلم، وطريــق تحصيل البكاء عند سماع القرآن، وهذا من علم السلوك وليس من الأصول.

وأخــرج من الأصول ما هــو منه كالمسائل التــي أنكرها، وأنكر آثارهــا الأصوليــة، كالكلام النفســي، وخطاب رســول الله ﷺ للواحد هل هو عــام أم ليس بعام؟ ومسألة الخلاف في المفهوم له عموم لا يتحقق أم لا؟

وقد استدل بعدد من الأحاديث الضعيفة والواهية كحديث: «إن من العلم جهلا»، وحديث: «حبك الشيء يعمي ويصم»، وقد استدل بحكاية منام على تقرير المعاني والأحكام وفي هذا ما فيه من الخلل في الاستدلال.

إنه لم يقدم لنا بديلًا موجودًا، وإنما يأتي بكلام مجمل بل مغرق في الإجمال في نهاية «مزالقه» عن القدر المحتاج إليه في علم الأصول.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



فهرس بأهم مصادر ومراجع البحث

١. آداب البحث والمناظرة، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة ومكتبة العلم بجدة (بدون تاريخ).

٢. الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي: علي بن عبد الكافي ت: ٧٥٦هـ وولده تاج الدين: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، ت: ٧٧١هـ، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٣. إتحاف الطلبة بالأسئلة المنطقية والأجوبة، لمحمد علي مرعشي ط/ مطبعة روضة الشام بدمشق سنة ١٣١٢هـ.

٤. إجابة السائل شرح بغية الأمل، في أصول الفقه، للصنعاني: محمد بن إسماعيل الأمير بن صلاح الكحلاني، ت: ١١٨٢هـ، تحقيق: حسين بن أحمد السيغاني ود. محمد مقبول الأهدل، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٥. إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي: أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الأندلسي، ت: ٤٧٤هـ، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.

٦. الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري: علي بن أحمد بن سعيد، ت: ٤٥٦هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، وطبعة أخرى: ط: دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.

٧. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي: علي بن محمد التغلبي، ت: ٦٣١هـ، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ. وطبعة أخرى: ط: دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. سيد الجميلي.

٨. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني الصنعاني، ت: ١٢٥٠هـ، تحقيق الدكتور/ محمد شعبان إسماعيل، مطبعة المدني القاهرة، الناشر: دار الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م، وطبعة أخرى: ط: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري.

٩. أصول البزدوي، وهو: الوصول إلى معرفة الأصول للبزدوي، أبي الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، ٤٨٢هـ، مطبوع مع: كشف الأسرار للبخاري، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ- ١٩٩١م. وطبعة أخرى: ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م. وطبعة ثالثة: ط: مطبعة جاويد، باريس، كراتشي.

١٠. أصول السرخسي، تأليف: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبي بكر، ت: ٤٩٠، ط: دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٢هـ، تحقيق أبي الوفا الأفغاني.

١١. أصول الشاشي، للإمام أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبي علي، توفي سنة ٣٤٤هـ، الناشر دار الكتاب العربي، سنة ١٤٠٢هـ، بيروت.

١٢. أصول الفقه للشيخ: محمد أبو زهرة، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة.

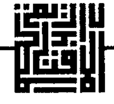
١٣. الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، ط/ دار المعرفة، سنة ١٤٠٢هـ.

١٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي أبي عبد الله، المولود: ٦٩١هـ، ت: ٧٥١هـ، ط: دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط/ دار الكتب العلمية.

١٥. الأعلام، لخير الدين الزركلي، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.



١٦. الأم، تأليف الإمام: محمد بن إدريس الشافعي أبي عبد الله، المولود عام: ١٥٠هـ، المتوفى سنة ٢٠٤هـ، ط: دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ، الطبعة الثانية.
١٧. إيضاح المبهم من معاني السلم، للدمنهوري، وهو الشيخ أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري المتوفى سنة ١١٩٢هـ، ط: مصطفى الحلبي ١٣٦٧هـ.
١٨. البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، ت: ٧٩٤هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م. وط/ دار الكتبي، أولى، سنة ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
١٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبي الوليد، ت: ٥٩٩هـ، تنقيح وتصحيح خالد العطار، طبعت بإشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٠. البداية والنهاية، للحافظ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، المتوفى: ٧٧٤هـ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، دار الريان للتراث، القاهرة.
٢١. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ت: ٤٧٨هـ، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، توزيع: دار الأنصار القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ. وطبعة أخرى: ط: الوفاء، المنصورة، مصر ١٤١٨هـ، الطبعة الرابعة، تحقيق: الدكتور/ عبد العظيم محمود الديب.
٢٢. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية، القاهرة سنة ١٣٠٦هـ.
٢٣. التبصرة في أصول الفقه، تأليف: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبي إسحاق، ت: ٤٧٦هـ، ط: دار الفكر، دمشق ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو.
٢٤. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للعلامة/ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبي العلا- نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٥. تحفة المحتاج بشرح المنهاج: أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي.
٢٦. تخريج الفروع على الأصول، تأليف: محمود بن أحمد الزنجاني، ت: ٦٥٦هـ، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩٨هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د/ محمد أديب صالح.
٢٧. تسهيل المنطق، لعبد الكريم بن مراد الأثري، دار مصر للطباعة، مصر ١٤٠٢هـ.
٢٨. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لتاج الدين السبكي، المتوفى: ٧٧١هـ، تحقيق: د. عبد الله ربيع، د. سيد عبد العزيز، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، مطبعة قرطبة، القاهرة، توزيع المكتبة الإسلامية، مكة المكرمة.
٢٩. تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتاب إيضاح السالك للونشريسي، وشرح المنهج المنتخب للمنجور. إعداد د/ الصادق بن عبد الرحمن الغرياني. ط/ دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدولة الإمارات العربية المتحدة، الأولى، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
٣٠. التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح للإمام سليمان بن خلف بن سعد أبي الوليد الباجي. تحقيق: د. أبو لبابة حسين. نشر: دار اللواء للنشر والتوزيع -الرياض- الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
٣١. التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، المولود عام: ٧٤٠هـ، ت: ٨١٦هـ، ط: دار الكتاب العربي، بيروت سنة ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.
٣٢. تعليل الأحكام للأستاذ محمد مصطفى شلبي، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة سنة ١٩٤٧م.



٣٣. تفسير القرآن العظيم للإمام/ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، المتوفى: ٧٧٤هـ، تحقيق: محمود حسن، نشر: دار الفكر، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٣٤. تقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزي: أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي، تحقيق د. محمد المختار ابن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، الناشر: مكتبة ابن تيمية القاهرة، مكتبة العلم جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٥. التقرير والتحبير شرح التحرير، المؤلف: ابن أمير الحاج: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الحلبي، ت: ٨٧٩هـ، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الثانية عن طبعة بولاق بمصر ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، ونسخة أخرى: ط: دار الفكر، بيروت ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

٣٦. التلخيص لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبي المعالي. نشر: دار القلم، دارة العلوم الثقافية، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ- تحقيق: د. عبد الحميد أبو زنيد.

٣٧. تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني، ط: المدينة المنورة ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

٣٨. التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المتوفى: ٧٩٢هـ، شرح تنقيح الأصول لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، المتوفى ٧٤٧هـ، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، ت٧٧٢هـ، تحقيق د. محمد حسين هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.

٤٠. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، المولود عام: ٣٦٨هـ، ت: ٤٦٣هـ، ط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ١٣٨٧هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري.

٤١. تهذيب التهذيب للحافظ أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني ت: ٨٥٢هـ، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.

٤٢. توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري الدمشقي، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، تحقيق/ عبد الفتاح أبو غدة.

٤٣. التوضيح شرح التنقيح، لصدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد البخاري، ت: ٧٤٧هـ، مطبوع مع: التلويح شرح التوضيح للتفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤. التوقيف على مهمات التعاريف، تأليف: محمد عبد الرؤوف المناوي المتوفى سنة: ١٠٣١هـ، ط: دار الفكر، بيروت، دمشق ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

٤٥. تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، المؤلف: أمير بادشاه: محمد أمين بن محمود البخاري، ت: ٩٨٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٦. الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، جمع الأستاذ المحقق الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري. ط/ المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان.

٤٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، المولود: ٢٢٤هـ، المتوفى: ٣١٠هـ، ط: دار الفكر، بيروت ١٤٠٥هـ.

٤٨. الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٩. جمع الجوامع، تأليف: ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن تمام، ت: ٧٧١هـ، مطبوع مع شرح المحلي وحاشية البناني، مصطفى البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ- ١٩٣٧م.

٥٠. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تأليف: محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي، ت١٢٠٦هـ. نشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى بمصر، ١٣٤٩هـ، النشرة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٥١. الجوهر النقي للعلامة علاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، ت: سنة ٧٤٥ هـ، دار الفكر.

٥٢. حاشية البناني على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع، تأليف: البناني: عبد الرحمن بن جاد الله، ت: ١١٩٨هـ، مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٥٦هـ- ١٩٣٧م.

٥٣. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، حاشية ابن عابدين للعلامة/ محمد أمين بن عابدين المتوفى ١٢٥٢هـ. ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٣٨٦هـ.

٥٤. حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، للعطار: حسن بن محمد العطار ت: ١٢٥٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥. الحاوي في فقه الشافعي للإمام علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ت: ٤٥٠هـ، نشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٥٦. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تأليف زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبي يحيى، المولود: ٨٢٤هـ، المتوفى: ٩٢٦هـ، ط: دار الفكر المعاصر، بيروت ١٤١١هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. مازن المبارك.

٥٧. الحدود في الأصول للباجي، سليمان بن خلف الأندلسي، المتوفى سنة ٤٧٤هـ تحقيق د. نزيه حماد ط: مؤسسة الزغبي، بيروت، سنة ١٣٩٢هـ.

٥٨. الدراية في تخريج أحاديث الهداية للحافظ: أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، المتوفى: ٨٥٢هـ، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، نشر: دار المعرفة، بيروت.

٥٩. الدر المختار شرح تنوير الأبصار. تأليف/ محمد علاء الدين بن علي بن محمد المعروف بالحصكفي، ط: دار الكتب العلمية، ط: الأولى ١٩٩٤.

٦٠. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تأليف: إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦١. الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر أبي الفضل السيوطي، المتوفى ٩١١هـ تحقيق أبي إسحاق الحويني الأثري ط: دار ابن عفان، الخبر، السعودية سنة ١٤١٦هـ.

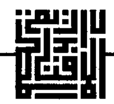
٦٢. الذخيرة في الفقه المالكي للإمام شهاب الدين القرافي ط/ دار الغرب، بيروت.

٦٣. ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد للإمام محمد بن أحمد بن علي تقي الدين أبي الطيب المكي، ت: سنة ٨٣٢هـ، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الأولى ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

٦٤. الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة لابن رجب الحنبلي ط/ دار الحرمين للطباعة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م- ١٤١٩ هـ.

٦٥. الرسالة الشمسية للكاتبي مع شرحها تحرير القواعد المنطقية للجرجاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية ١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م.

٦٦. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م، عالم الكتب، بيروت، لبنان.



٦٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للعلامة/ محمود الألوسي أبي الفضل، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٨. روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام محيي الدين النووي، ت: ٦٧٦هـ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، نشر: دار الكتب العلمية (بدون تاريخ).
٦٩. روضة الناظر وجنة المناظر للإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ت ٦٢٠هـ، تحقيق: د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، ونسخة أخرى: ط: جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ١٣٩٩هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.
٧٠. زغل العلم للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مكتبة الصحوة الإسلامية، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي.
٧١. سبل الاستنباط د/ محمد توفيق سعد. ط/ مكتبة وهبة، القاهرة.
٧٢. السراج الوهاج على متن المنهاج للعلامة محمد الزهري الغمراوي، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
٧٣. السراج الوهاج في شرح المنهاج، وهو شرح على منهاج الوصول للبيضاوي، تأليف الجاربردي، فخر الدين، أحمد بن حسن يوسف، تحقيق د. أكرم بن محمد أوزيقان، ط: دار المعرج الدولية ١٤١٨هـ.
٧٤. سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر لأبي الفضل السيد محمد خليل أفندي المرادي، ط/ بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر القاهرة سنة ١٣٠١هـ.
٧٥. سنن أبي داود، تأليف سليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني الأزدي، المولود سنة ٢٠٢هـ، المتوفى: ٢٧٥هـ، ط: دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
٧٦. سنن ابن ماجه، تأليف محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، المولود: ٢٠٧هـ، المتوفى: ٢٧٥هـ، ط: دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٧٧. سنن البيهقي الكبرى، تأليف أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبي بكر البيهقي، المولود: ٣٨٤هـ، المتوفى: ٤٥٨هـ، ط: مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
٧٨. سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، المتوفى سنة ٢٧٥هـ، وقيل: سنة ٢٧٩هـ، دار إحياء التراث العربي، سنة ١٤١٥هـ، بيروت، لبنان.
٧٩. سنن الدارقطني، تأليف علي بن عمر أبي الحسن الدارقطني البغدادي، المولود: ٣٠٦هـ، المتوفى: ٣٨٥هـ، ط: دار المعرفة، بيروت ١٣٨٦هـ- ١٩٦٦م تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
٨٠. سنن الدارمي، تأليف عبد الله بن عبد الرحمن أبي محمد الدارمي، المولود: ١٨١هـ، المتوفى: ٢٥٥هـ، ط: دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي.
٨١. السنن الصغرى، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي أبي بكر، المتوفى: ٤٥٨هـ، ط: المدينة المنورة ١٤١٠هـ- ١٩٨٩م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي.
٨٢. السنن الكبرى، تأليف أحمد بن شعيب أبي عبد الرحمن النسائي، المولود: ٢١٥هـ، المتوفى: ٣٠٣هـ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ- ١٩٩١م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن.
٨٣. سنن النسائي، للحافظ أحمد بن شعيب بن علي النسائي، المتوفى سنة ٣٠٣هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، مكتب المطبوعات الإسلامية، ونشر دار الريان للتراث، القاهرة.



٨٤. سير أعلام النبلاء، تأليف محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبي عبد الله، المولود: ٦٧٣هـ، المتوفى: ٧٤٨هـ، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣هـ، الطبعة التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي.
٨٥. شجرة النور الزكية في تراجم المالكية، للعلامة الشيخ محمد بن محمد بن عمر مخلوف، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.
٨٦. شذرات الذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى: ١٠٨٩هـ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٨٧. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للقرافي شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن ٦٨٤هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف، المكتبة الأزهرية -القاهرة، دار الفكر- القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.
٨٨. شرح حدود ابن عرفة، لأبي عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، توفي عام ٨٩٤هـ، ط. دار الغرب الإسلامي ١٩٩٣م.
٨٩. شرح الرضي على الكافية لرضي الدين الإسترابادي. تحقيق: يوسف حسن عمر الأستاذ بكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة قاريونس، سنة ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.
٩٠. شرح سنن أبي داود، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ) تحقيق أبي المنذر خالد بن إبراهيم المصري. نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
٩١. شرح الزرقاني على موطأ مالك نشر/ دار الفكر- بيروت.
٩٢. شرح سنن ابن ماجه مجموع من شروح كل من: مصباح الزجاجة للإمام جلال الدين السيوطي، وإنجاح الحاجة للعلامة عبد الغني المجددي الدهلوي، وفخر الحسن الدهلوي، نشر قديمي كتب خانة، كراتشي.
٩٣. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، تأليف: عضد الدين الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الشيرازي ٧٥٦هـ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م. ونسخة أخرى ط/ دار الكتب العلمية «في جزء واحد».
٩٤. شرح فتح القدير على الهداية، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، دار الفكر.
٩٥. شرح الفصول المهمة في مواريث الأمة للعلامة سبط المارديني ت: أحمد بن سليمان العريني، سنة ١٤١٩هـ.
٩٦. شرح الكوكب المنير على مختصر التحرير، تأليف: ابن النجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي ٩٧٢هـ، تحقيق: د/ محمد الزحيلي ود/ نزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م. ونسخة أخرى: ط/ مطبعة السنة المحمدية، القاهرة بعناية الشيخ / محمد حامد الفقي «في جزء واحد».
٩٧. شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق/ عبد المجيد تركي. ط/ دار الغرب، بيروت ١٤٠٨هـ.
٩٨. شرح المحلي على جمع الجوامع، تأليف: المحلي جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم ٨٦٤هـ، مطبوع مع حاشية البناني، مصطفى البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ- ١٩٣٧م.
٩٩. شرح مختصر الروضة، كلاهما لنجم الدين الطوفي تحقيق د/ عبد الله التركي. ط/ مؤسسة الرسالة ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، الأولى.
١٠٠. شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الإيجي. نشر/ مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣هـ.
١٠١. شرح فتح القدير على الهداية للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام مع تعليق وتخريج الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت.



١٠٢. شرح قطب الدين الرازي الملقب بتحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي، المتوفى ٧٦٦هـ، طبعة المطبعة الأزهرية المصرية، ط: ١، ١٣١١هـ.

١٠٣. شرح مختصر الروضة، للطوفي: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، ٧١٦هـ، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

١٠٤. شرح معاني الآثار، تأليف: أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة أبي جعفر الطحاوي، المولود عام: ٢٢٩هـ، ت: ٣٢١هـ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد زهري النجار.

١٠٥. الصحاح للجوهري، واسمه: تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، المتوفى في حدود سنة ٤٠٠هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط: دار الكتاب العربي، القاهرة ١٣٧٧هـ.

١٠٦. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، المتوفى: ٣٥٤هـ، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، الطبعة الثانية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

١٠٧. صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، توزيع مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة.

١٠٨. صحيح مسلم بشرح النووي، تأليف: أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المولود عام: ٦٣١هـ، ت: ٦٧٦هـ، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٢هـ، الطبعة الثانية.

١٠٩. صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري، المولود: ٢٠٦هـ، المتوفى: ٢٦١هـ، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١١٠. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة للشيخ عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، الطبعة الثالثة، دار العلم، دمشق.

١١١. طبقات المفسرين للعلامة أحمد بن محمد الأدنه وي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الأولى سنة ١٩٩٧هـ، تحقيق سليمان بن صالح الخزي.

١١٢. طرق الاستدلال بين الأصوليين والمناطقة، د/ يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد بالرياض، ط. الأولى سنة ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

١١٣. العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى: محمد بن الحسين الفراء، ٤٥٨هـ، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى سنة: ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

١١٤. العين للإمام أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، نشر: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي.

١١٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، المولود عام: ٧٧٣هـ، ت: ٨٥٢هـ، ط: دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب.

١١٦. الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي، طبعه ونشره: محمد أمين دمج وشركاه، بيروت، لبنان، الثانية، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م.

١١٧. الفروق للإمام أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري الكرابيسي، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، تحقيق: د. محمد طموم.

١١٨. الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، توفي عام ٦٨٤هـ، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.



١١٩. الفصول في الأصول، تأليف: أحمد بن علي الرازي الجصاص ت: ٣٧٠هـ، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور/ عجيل جاسم النشمي.

١٢٠. الفقه على المذاهب الأربعة للشيخ/ عبد الرحمن الجزيري.

١٢١. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المؤلف: الكنوي بحر العلوم: عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري، ١١٨٠هـ، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي ببيروت ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

١٢٢. القاموس المحيط، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، المتوفى: ٨١٧هـ ط/ دار الفكر، الثانية سنة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٢٣. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية.

١٢٤. قواطع الأدلة في الأصول، للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، توفي عام ٤٨٩هـ، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

١٢٥. قواعد الأصول ومعاقد الفصول لصفي الدين عبد المؤمن البغدادي المتوفى سنة ٧٤٩، ط: دار الفضيلة، مصر.

١٢٦. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام للإمام/ علي بن عباس البعلي الحنبلي، نشر: مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦م، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١٢٧. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للبخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد، ٧٣٠هـ، ضبط وتعليق/ محمد المعتصم بالله المعتصم، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

١٢٨. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء الكفويّ، المتوفى ١٠٩٤هـ، تحقيق: د. عدنان درويش، طبعة وزارة الثقافة بدمشق ١٩٨٢. وط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م. تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري.

١٢٩. اللباب في شرح الكتاب للعلامة عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني، ت/ محمود أمين النواوي، نشر: دار الكتاب العربي.

١٣٠. لسان العرب المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، المولود: ٦٣٠هـ، المتوفى: ٧١١هـ، ط: دار النشر، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

١٣١. اللمع في أصول الفقه، تأليف: أبي إسحاق بن علي الشيرازي، ت: ٤٧٦هـ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، الطبعة الأولى.

١٣٢. المبسوط، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، دار المعرفة.

١٣٣. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر للعلامة شيخي زاده عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي، ت١٠٧٨هـ، تحقيق خليل عمران المنصور، نشر دار الكتب العلمية لبنان/ بيروت سنة ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

١٣٤. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

١٣٥. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، اعتنى بها وخرج أحاديثها الأستاذ: عامر الجزار أنور الباز، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، مكتبة العبيكان، الرياض.

١٣٦. المحصول في أصول الفقه، تأليف: القاضي أبي بكر بن العربي المعافري المالكي، المولود: ٤٦٨هـ، ت: ٥٤٣هـ، ط: دار البيارق، الأردن ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، الطبعة الأولى، تحقيق: حسين علي اليدري.



١٣٧. المحصول في علم أصول الفقه، للإمام الرازي: محمد بن عمر بن الحسين، ٦٠٦هـ، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

١٣٨. المحلى، تأليف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبي محمد، المولود عام: ٣٨٣هـ، ت: ٤٥٦هـ، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.

١٣٩. مختصر التحرير في أصول الفقه، للفتوحي: تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز، ابن النجار، المتوفى سنة ٩٧٢هـ، تحقيق د. محمد مصطفى رمضان، ط: دار الأرقم ١٤٢٠ هـ.

١٤٠. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام الحنبلي، ط/ جامعة أم القرى بمكة المكرمة، تحقيق: د. محمد مظهر بقا.

١٤١. مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب: جمال الدين أبي عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر الإسنوي ٦٤٦هـ، مطبعة كردستان العلمية القاهرة ١٣٢٦هـ.

١٤٢. مذكرة أصول الفقه، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي، المتوفى ١٣٩٣هـ، دار القلم، بيروت، لبنان.

١٤٣. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للعلامة: عبد القادر بن بدران الدمشقي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

١٤٤. مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول للعلامة الإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢هـ. تحقيق وتعليق محمد صباح المنصور. نشر مكتبة أهل الأثر بالكويت، وتوزيع غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان. الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

١٤٥. المستدرك على الصحيحين، تأليف: محمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، المولود: ٣٢١هـ، المتوفى: ٤٠٥هـ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ- ١٩٩٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

١٤٦. مسند إسحاق بن راهويه للإمام/ إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه الحنظلي، نشر مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م، تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي.

١٤٧. المستصفى في علم الأصول، تأليف محمد بن محمد الغزالي أبي حامد، المولود عام: ٤٥٠هـ، ت: ٥٠٥هـ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

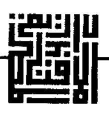
١٤٨. المسند، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، المتوفى: ٢٤١هـ، طبعة دار الفكر ١٣١٣هـ، القاهرة.

١٤٩. المسودة في أصول الفقه لآل تيمية «تابع على تصنيفها أبو البركات ابن تيمية، وعبد الحليم ابن تيمية، وتقي الدين أحمد ابن تيمية» تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد ط/ مطبعة المدني، القاهرة ١٣٨٤هـ.

١٥٠. المصادر العقلية المختلف فيها عند الأصوليين لاستنباط الأحكام الفقهية: دراسة أصولية، القسم الثاني، الدكتور/ حسن سالم مقبل الدوسي، مجلة البحوث الفقهية، العدد رقم٧٢.

١٥١. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المتوفى: ٧٧٠هـ، ط: المكتبة العلمية، بيروت.

١٥٢. المصنف، للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المتوفى: ٢٣٥هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، نشر: مكتبة الرشد، الرياض.



١٥٣. المطلع على أبواب المقنع للإمام: محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي أبي عبد الله، تحقيق: محمد بشير الأدلبي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
١٥٤. المعتمد في أصول الفقه، تأليف محمد بن علي بن الطيب البصري أبي الحسين ت: ٤٣٦هـ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل الميس.
١٥٥. معجم البلدان لياقوت بن عبد الله الحموي، دار الفكر بيروت.
١٥٦. المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المتوفى: ٣٦٠هـ، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م، مكتبة العلوم والحكم، الموصل.
١٥٧. معجم المؤلفين «تراجم مصنفي الكتب العربية»، لعمر رضا كحالة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
١٥٨. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ط: دار الفضيلة القاهرة، سنة ١٩٩٩م.
١٥٩. معجم المطبوعات العربية والمعربة وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية مع ذكر أسماء مؤلفيها ولمعة من ترجمتهم وذلك من يوم ظهور الطباعة إلى نهاية السنة الهجرية ١٣٣٩ الموافقة لسنة ١٩١٩ ميلادية، جمعه ورتبه يوسف إليان سركيس المجلد الأول منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي سنة ١٩٢٨م.
١٦٠. المعجم الوسيط، ط: مجمع اللغة العربية، الطبعة الثالثة.
١٦١. المعونة في الجدل للإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبي إسحاق، نشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني.
١٦٢. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبي محمد، المولود عام: ٥٤١هـ، ت: ٦٢٠هـ، ط: دار الفكر، بيروت ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.
١٦٣. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، شمس الدين الشربيني الخطيب، دار الكتب العلمية.
١٦٤. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني: محمد بن أحمد بن علي الإدريسي الحسني، ٧٧١هـ، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٢هـ- ١٩٨٣م.
١٦٥. مفردات ألفاظ القرآن للإمام الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبي القاسم، نشر دار القلم- دمشق.
١٦٦. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور ت: محمد طاهر الميساوي، الأردن، ط: دار النفائس، ماليزيا، دار الفجر، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
١٦٧. المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية تأليف: محمود عبد الهادي فاعور، بسيوني للطباعة، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
١٦٨. مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، ط. دار الفكر، ط. مصطفى البابي الحلبي، تحقيق/ عبد السلام هارون.
١٦٩. مقدمة في أصول الفقه للقاضي أبي الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي، ت: سنة ٣٩٧هـ، تحقيق الدكتور مصطفى مخدوم، ط/ دار المعلمة للنشر والتوزيع، الأولى، سنة ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
١٧٠. المنخول في تعليقات الأصول، تأليف محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبي حامد، ت: ٥٠٥هـ، ط: دار الفكر، دمشق ١٤٠٠هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: الدكتور/ محمد حسن هيتو.



١٧١. المنهاج مع شرح البدخشي والإسنوي، وهو منهاج الوصول للبيضاوي، مع شرحيه: نهاية السول للإسنوي، ومناهج العقول للبدخشي، ط: مكتبة محمد علي صبيح (بدون تاريخ).

١٧٢. الموافقات في أصول الفقه، تأليف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، المتوفى: ٧٩٠هـ، ط: دار المعرفة، بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

١٧٣. الموسوعة الشعرية، إنتاج وزارة الثقافة بدولة قطر. نشرت على أسطوانة إلكترونية.

١٧٤. الموسوعة الفقهية الكويتية، صادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة من «١٤٠٤، ١٤٢٧هـ» الأجزاء ١-٢٣، الطبعة الثانية، دار السلاسل، الكويت، والأجزاء ٢٤-٣٨، الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة، مصر، والأجزاء ٣٩-٤٥، الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

١٧٥. موطأ الإمام مالك، المؤلف: مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الولادة: ٩٣هـ، الوفاة: ١٧٩هـ، ط: دار إحياء التراث العربي، مصر، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٧٦. ميزان الأصول في نتائج العقول، للسمرقندي علاء الدين أبي منصور محمد بن أحمد ٥٣٩هـ، تحقيق: د/ محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة قطر ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

١٧٧. نشر البنود شرح مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، سنة ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

١٧٨. النهاية في غريب الحديث والأثر لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري. نشر: المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي.

١٧٩. نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي ٧٧٢هـ، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السول للشيخ/ محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب ببيروت، ونسخة أخرى هي: نهاية السول على هامش التقرير والتحبير، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ مصورة عن الأميرية المصرية.



فهرس الموضوعات



